MASTER NEGATIVE
NO. 93-81595-7

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

BARTSCH, ADOLF

TITLE:

DIE GRUNDPRINZIPIEN DER KANTSCHEN ...

PLACE:

[SORAU]

DATE:

[1884]

Master Negative #

93-81595-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193 L4
D83

Bartsch
rtsch, Adolf,
Die grundprinzipien der Kantschen ethik und das Christentum, vom gymnasiallehrer Adolf Bartsch...
[Sorau, 1884]
28 p. 25½ cm.

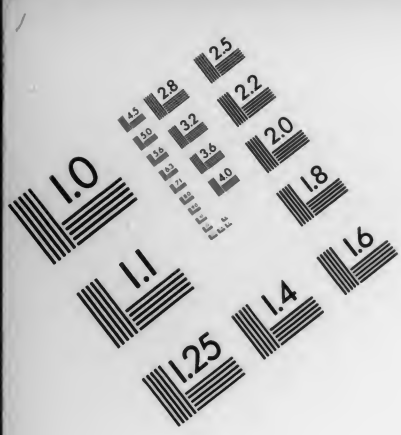
"Wissenschaftliche beilage zum programm des gymnasiums zu Sorau, ost. 1884."

27701

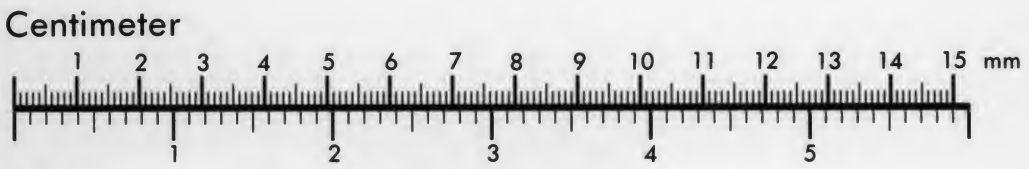
Restrictions on Use:

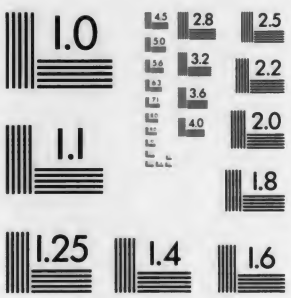
TECHNICAL MICROFORM DATA

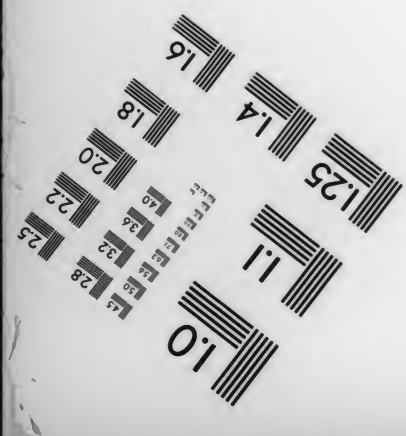
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 12X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/15/93 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

193 K4 DB3

COLUMBIA COLLEGE LIBRARY.

MADISON AVENUE.

NEW YORK.

Die

Grundprinzipien der Kantschen Ethik und das Christentum

vom

Gymnasiallehrer Adolf Bartsch.

Wissenschaftliche Beilage

zum

Programm des Gymnasiums zu Sorau

Ost. 1884.

1884. Progr. 85.

Die

Grundprinzipien der Kantschen Ethik und das Christentum.

Der Glaube an die ewige, göttliche Wahrheit des Christentums schließt die Überzeugung von der Wahrheit der Philosophie als eines Erzeugnisses der Vernunft, der göttlichen, schöpferischen Kraft des Menschengeistes, so wenig aus, daß man vielmehr, zumal auf dem Gebiete der Ethik, einer Vergleichung der Wahrheiten beider kaum entraten kann. Fruchtbringender aber und die Klarheit auf beiden Seiten fördernder dürfte kaum eine Vergleichung sein als die des Christentums mit der Lehre des Philosophen, der, ein Reformator wie einst Luther, an der sittlichen Läuterung und Reinigung unseres Volkes wie kein anderer gearbeitet,[1]) der, wie Columbus, zwar nicht einen neuen Erdteil aber eine neue Lehre man kann wohl sagen entdeckt hat, die in denkbar schärfsten Gegensatz zu allen früheren auf diesem Gebiete tretend diesen geradezu die Existenzberechtigung raubte. Was Wunder, wenn nach dem Urteil aller Zeitgenossen die Wirkung der Kantschen Schriften eine so großartige war, daß ihnen kein anderes Buch des 18. Jahrhunderts an die Seite gestellt werden kann.[2]) Bevor wir jedoch die Grundprinzipien der Ethik Kants wie die des Christentums zu entwickeln versuchen, um diesen zum Schluß eine Vergleichung zwischen beiden folgen zu lassen, scheint es zur besseren Würdigung der Verdienste Kants geboten, die ethischen Prinzipien der Vorgänger unseres Philosophen zu beleuchten.

Die ältesten spekulativen Versuche bis herab auf Sokrates erstreckten sich nur auf die Natur und ließen die ethischen Fragen unberührt, und wenn sich auch bei einigen Philosophen wie Heraklit, Empedokles, den Pythagoreern u. a. Bestimmungen über das Gute oder über einzelne ethische Begriffe finden, so tragen sie doch so sehr das Gepräge gelegentlicher Bemerkungen an sich, daß wir dieselben füglich unberücksichtigt lassen und sogleich zum Sokrates als dem Begründer einer wissenschaftlichen Ethik übergehen können. Von ihm sagt Diogenes Laërtius,[3]) er habe die Ethik als die zweite Person in die Philosophie eingeführt. Und wenn wir bei Cicero lesen:[4]) primus philosophiam devocavit a coelo und:[5]) a quo haec omnis, quae est de vita et de moribus, philosophia manavit, so bezeichnen diese Worte eben den Fortgang der Naturphilosophie zur anthropologischen Ethik. Nach der Grundlehre des Sokrates ist die Tugend Wissen:[6]) das rechte Wollen und Handeln fließt aus dem richtigen Wissen, denn wüßten die Menschen wirklich, was gut ist, d. h. was ihnen wahrhaft frommt, so würden sie darnach handeln. Das Wissen ist das einzige Gut, sowie das einzige Übel das Nicht-

[1]) Hartenstein, Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 65: „Nach langer Verdumpfung durchzitterte die Gemüter der frische Hauch einer sittlichen Begeisterung, und die unbestechliche Strenge, mit welcher Kant die Forderung des Sittengesetzes gegenüber allen Schlangenwindungen der Selbstsucht, der Gemeinheit, der innern Unehrlichkeit in schlichter und klarer Sprache geltend machte, weckte das sittliche Bewußtsein des Zeitalters und bot der Gesinnung einen innern Haltepunkt dar." — [2]) Schlosser, Geschichte des 18. Jahrh. 7, 1, 31 f. — [3]) III. 56. — [4]) Tusc. V. 4, 10. — [5]) Tusc. III. 4. — [6]) Arist. Eth. Nic. VI. 13.

126737

7 SEP 1891 81-25 b-39. P. 18891

wissen,[1]) denn niemand will das Böse, d. h. sein eigenes Weh. Sonach ist Tugend Glückseligkeit und das höchste Gut.[2]) Ist aber die Tugend Wissen, so ist sie lehrbar,[3]) und nur eine, insofern das Wissen alle Tugenden einschließt. Äußere Güter fördern nicht: daher ist nichts zu bedürfen göttlich, wer am wenigsten bedarf, kommt der göttlichen Vollkommenheit am nächsten.[4]) Wie geflissentlich Sokrates diese seine Glückseligkeitslehre seinen Zeitgenossen auf dem Markte und überall wo er konnte dialektisch zum Bewußtsein zu bringen sich bemühte, ist allbekannt.

Die ersten Keime der Ethik waren somit vorhanden, sie sollten fruchtbar werden durch die Genialität Platos. Ihm wurden die Begriffe zu Ideeen, den nach dem Mythus im Phädrus[5]) an einem Orte jenseits des Himmelsgewölbes thronenden, allein der Betrachtung des νοῦς zugänglichen Wesenheiten. Die höchste Idee ist die Idee des Guten, gleichsam die Sonne im Reiche der Ideeen. Das höchste Gut muß vollkommen (τέλεος) sein und dem Wechsel der Begierden nicht ausgesetzt, sich selbst genügend ohne etwas anderes zu bedürfen (ἱκανός), es muß den Menschen vollkommene Glückseligkeit gewähren und allen Gegenstand höchsten Strebens sein. Einen bestimmten Inhalt weist Plato seinem höchsten Gute nicht zu, es bleibt immer bei den formalen Merkmalen, das Gute sei das Vollendete, Voraussetzungslose oder das aus der Schönheit, dem Maße und der Wahrheit Gemischte oder das dem Seienden das Sein und dem Erkannten das Erkanntwerden Verleihende.[6]) Stand aber die Idee des Guten als das allem Übrigen das Sein Erteilende fest, so mußte ihm das Gute als Objekt, als Gegenstand des Willens erscheinen, und so kommt er zur Bestimmung einer Rangordnung der Güter, um deren willen ein solches oder anderes Streben selbst gut genannt werden könne.[7]) Nach der Idee des Guten setzt er als Zweites das Symmetrische, Schöne, Vollendete und Hinlängliche, den dritten Platz erhält die Vernunfterkenntnis, den vierten die Wissenschaften, Künste und die richtigen Vorstellungen, den fünften die Lust. Von unten angesehen bilden diese Güter eine Stufenleiter, die der philosophische Geist erklimmen soll bis zum Anschauen der Idee des Guten. Solches Emporsteigen zu der Erkenntnis ist ihm eine Befreiungsthat des Geistes von der Sinnlichkeit und somit von den Übeln, eine Verähnlichung mit Gott,[8]) so daß die höchste Erkenntnis der Idee zugleich wahre Tugend und Sittlichkeit, sowie die höchste Glückseligkeit ist.

Während Plato sein Prinzip der Ethik durch reine Vernunft und durch die Lehre von den Ideeen begründete, hat die Ethik des Aristoteles einen rein empirischen Charakter, was uns nicht wunder nimmt nach seiner Äußerung, was es wohl einem Weber oder einem Zimmermann nützen könne, wenn er die Idee des Guten kenne.[9]) Der nüchterne Empiriker trägt kein Bedenken als den letzten, höchsten Zweck, den Endzweck des Einzelnen wie des Staates, die Glückseligkeit, die Eudämonie hinzustellen, denn sie werde begehrt nicht um etwas andern willen, sondern um ihrer selbst willen.[10]) Es frage sich nur, worin der letzte Zweck bestehe, ob in einem Leben voller Freuden und Genüsse oder in Macht und Ehre oder in einem auf die Betrachtung der höchsten Dinge gerichteten Leben oder in diesem und jenem, wonach der Mensch in heißem Streben ringe. Der Endzweck der Natur gebe allein die richtige Antwort. Dieser könne das bloße Leben nicht sein, denn das teilten wir mit den Pflanzen, auch nicht die Befriedigung der Begierde, das sinnliche Empfinden, denn das komme auch den Tieren zu, die Bestimmung des Menschen, das ihn über Pflanzen und Tiere Erhebende, sei vernünftige Bethätigung seiner natürlichen Kräfte, sein Leben müsse die höchste Vernunfterkenntnis zur Aufgabe haben, darin müsse er volle Befriedigung, volles Genüge finden, das sei das höchste Gut, die Glückseligkeit. Im Gegensatz jedoch zu Sokrates,

[1]) Diog. Laërt. II. 31. — [2]) Xen. Mem. IV. 8, 6. — [3]) Xen. Mem. IV. 6, 1. — [4]) Xen. Mem. I. 6, 10. — [5]) S. 247 f. — [6]) Rep. VI. 505 f. — [7]) Hartenstein, die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Leipzig 1844. S. 44 f. — [8]) Theaet. 176 A.: „Das Böse kann weder vertilgt werden — denn es muß notwendig etwas dem Guten Entgegengesetztes geben — noch kann es seinen Sitz bei den Göttern haben, sondern es durchwandelt das sterbliche Wesen und das Diesseits mit Notwendigkeit. Darum muß man versuchen, von hier nach dort auf's schnellste zu entfliehen. Die Flucht aber ist die Verähnlichung mit Gott nach Möglichkeit. Verähnlichung aber heißt gerecht und fromm werden mit vernünftiger Einsicht." — [9]) Eth. Nic. I., 4. — [10]) Eth. Nic. I., 5. —

der alle äußere Güter als ein Hindernis zur göttlichen Vollkommenheit zurückweist, läßt Aristoteles sich stützend auf die allgemeine Erfahrung und deshalb nicht gewillt die Tugend oder das äußere Glück ausschließlich zum Prinzip zu machen erst durch ein gewisses Maß von letzterem wie Reichtum, Besitz von Kindern und Freunden, edle Geburt u. a. die volle Glückseligkeit erwachsen.[1]) Ein solches der reinen, beschaulichen Vernunftthätigkeit geweihtes nur von wahren Philosophen erreichbares Leben steht dem göttlichen nahe, ein Weiser ist ein Liebling der Götter. Das eigentümlich menschliche Gut dagegen ist ein der praktischen Thätigkeit gewidmetes vernünftiges und tugendhaftes Leben. Ethische Tugend ist die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig, durch gesunde Vernunft abgewogen; denn was für den einen genug, ist es nicht für den andern: ein anderes ist die Tugend eines Mannes, ein anderes die eines Weibes, eines Kindes, eines Sklaven, auch Zeit und Umstände ändern die einzuhaltende Mitte. Tapferkeit ist die Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit, Freigebigkeit die Mitte zwischen Verschwendung und Geiz, Mäßigkeit die Mitte zwischen Genußsucht und Stumpfsinn. Zur wahren Entfaltung der Tugenden nun sowohl als der Glückseligkeit bedarf der Mensch als ein ζῷον πολιτικόν der staatlichen Gemeinschaft, die ihre Bürger zu guten Menschen, das menschliche Leben zu einem vollkommnen zu machen berufen ist.

Fließen, wie wir gesehen haben, bei Aristoteles die Begriffe Tugend und Glückseligkeit so ziemlich in einander, so beherrscht der erstere den zweiten bei den Stoikern, während bei den Epikureern das Umgekehrte statthat. In der Zeit des Stoicismus und Epikureismus, wo die Wirklichkeit und die öffentlichen Zustände keine Befriedigung mehr gewähren konnten, zogen sich die denkenden Geister auf sich selbst zurück alles was außen lag von sich weisend. So bezeichneten die Stoiker als das oberste Lebensziel oder das höchste Gut die Tugend, die ihnen gleichbedeutend erschien mit dem Bewußtsein der innern Unabhängigkeit und Ruhe, der heroischen Erhebung über die Begierden, Affekte und Leidenschaften. Nach Epikur ist das höchste Gut die Lust, nicht als ob er der Lust des Schwelgers und Genußsüchtigen das Wort reden oder jede Lust ohne Unterschied empfehlen wollte, im Gegenteil, er rühmt sich in der Glückseligkeit mit Zeus wetteifern zu wollen, wenn er nur Gerstenbrot und Wasser habe; ihm ist das Freisein von Schmerz schon Lust, und wenn auch der Weise nach seiner Vorstellung nicht wie ein Cyniker leben, sondern genießen solle wo er nur könne, so warnt er doch ausdrücklichst die Folgen außer Acht zu lassen und gibt den Rat nur das zu thun, was nach allseitiger Erwägung einen Überschuß von Lust ergebe, alles zu meiden, was einen Überschuß von Schmerz mit sich bringe, damit die Freiheit von allen Störungen des Gemütszustandes, die ἀταραξία,[2]) und somit die höchste Lust resultiere. Die zu erstrebende Seelenruhe fordert das Fernbleiben vom öffentlichen, den Verzicht auf das eheliche Leben, nur die Freundschaft findet Gnade in seinen Augen, insofern sie Sicherheit und Stütze gewähre. Derjenige Weise führt nach seiner Auffassung ein glückseliges Leben, der von den Göttern die richtige und fromme Meinung hege, den Tod nicht fürchte, über die natürlichen Güter die richtige Einsicht habe, das Geschick als nicht vorhanden erkenne, über die Zufälligkeiten des Lebens aber durch seine Einsicht erhaben sei, indem er es für besser erachte, bei verständiger Überlegung im einzelnen Falle den Erfolg zu verfehlen als mit Unverstand Glück zu haben, mit einem Wort, der wie ein Gott lebe im Genuß unsterblicher Güter.[3])

Die bisher gefundenen Prinzipien der Ethik wiederholen sich in der Folgezeit mit so geringen Abweichungen, daß es kaum mehr als einer kurzen Erwähnung einiger derselben bedarf.

Spinozas Ethik, die diesen Namen genau genommen deshalb nicht verdient, weil sie mehr eine Philosophie der Natur und der Seele ist, stellt sich als eine Verbindung des gnostischen Zieles des Aristoteles mit der Ataraxie des Epikur dar. Nach ihm ist gut, was uns nützlich, nützlich aber dasjenige, was unser Sein bewahrt und erhöht. Unser wahres Sein aber ist Erkennen, und so sieht er mit Aristoteles in der ungestörten Hingabe an die philosophische Erkenntnis das höchste Ziel, das höchste Gut in der Erkenntnis Gottes und in der Liebe

[1]) Eth. Nic. X. 9. — [2]) Diog. Laërt. X. 128. — [3]) Diog. Laërt. X. 135.

zu ihm.[1]) Denn aus der Erkenntnis Gottes entspringt die höchste Wonne und Freude des Geistes, die höchste Seligkeit. Die Macht aber der Affekte und Leidenschaften und somit die Unzufriedenheit wird gebrochen, je mehr der Geist das Wesen der Dinge erkennt. Doch ist der Einzelne nicht imstande ungehindert an dieser Aufgabe zu arbeiten, wenn ihm nicht Sicherheit und Schutz durch die Vereinigung mit anderen, durch den Staat zuteil wird. Denn der Egoismus des Menschen befördert die Sucht sich und seine Affekte zur Geltung zu bringen und ruft so einen Krieg aller gegen alle hervor. So ist ihm der Staat „eine gemachte Rechtsanstalt, entstanden aus Not und berechnet auf das Bedürfnis; das Individuum hängt mit diesem Staat durch kein gemütliches Band, weder durch Pietät noch Patriotismus, sondern nur durch Interesse zusammen."[2]) Daß das Prinzip seiner Moral die Selbstliebe ist, spricht er in den Worten aus: quandoquidem virtus nihil aliad est quam legibus propriae naturae agere, sequitur virtutis fundamentum esse ipsum conatum proprium Esse conservandi et felicitatem in eo consistere, quod homo suum Esse conservare potest.[3])

Dem Spinoza mit seiner pessimistischen Auffassung von der menschlichen Natur steht Locke mit der Ansicht von dem auf Geselligkeit angelegten Wesen des Menschen gegenüber. Nach seinem Dafürhalten muß das Moralprinzip auf Wohlwollen und Sympathie gegründet sein, so daß der Fundamentalsatz laute: Jeder soll so handeln, wie er wünschen kann, daß andere gegen ihn handeln. Angeborene Grundsätze gebe es weder im theoretischen noch praktischen Gebiete: wie könnten sonst die praktischen Grundsätze einzelner wie ganzer Nationen so verschieden, ja geradezu entgegengesetzt sein? Wo sich Übereinstimmung zeige, da könne man sicher sein, daß es sich um das Bestehen der menschlichen Gesellschaft und um das Ziel dieser, die Glückseligkeit, handle.

Ebenso ist das Moralprinzip der Leibnitz-Wolffischen Schule, das der Vollkommenheit („perfice te"), welches in der vorkantischen Zeit in den deutschen Schulen den allein leitenden Gedanken der Erziehung bildete,[4]) kein anderes als ein eudämonistisches: Die Sittlichkeit hat hauptsächlich in dem Triebe nach Glückseligkeit ihren Ursprung, unter dieser aber ist nicht eine vorübergehende sondern eine dauernde Freude zu verstehen,[5]) die in der Lust die eigene und fremde Vollkommenheit zu fördern besteht. Sittlich handeln heißt auch nach Wolff nichts anderes als naturae convenientes vivere.

So machte sich in der Mitte des vorigen Jahrhunderts, als der gesunde Menschenverstand zur Basis der Philosophie gemacht wurde, ein platter Utilitarismus breit, der mit souveräner Verachtung alles verurteilte, was nicht unmittelbar anwendbar und nützlich erschien.[6]) Zu dieser Zeit, wo der Eudämonismus die Welt beherrschte oft unter der Larve der Frömmigkeit und Scheinheiligkeit und das Erhabene in den Staub zu ziehen sich nicht entblödete, wo alle idealen Bestrebungen Gefahr liefen unter den gleißnerischen Scheingütern dieser Welt begraben zu werden und einer allgemeinen moralischen Erschlaffung Platz zu machen, wo das suum utile quaerere zum Schiboleth der Menschheit zu werden drohte, wo selbst das Christentum durch eudämonistische Zusätze[7]) von seiner früheren Reinheit herabzusteigen schien, da trat ein Mann auf, der diesen gefährlichen, schon von Sokrates an das Feld siegreich behauptenden Feind des Eudämonismus, der sich bald mit der philosophischen Erkenntnis, bald mit dem Bewußtsein sittlich tugendhafter Gesinnung, bald mit dem weisen Genuß der Lebensgüter, bald mit der größtmöglichsten Summe sinnlicher Genüsse, bald mit der freudigen Empfindung der zunehmenden geistigen Vollkommenheit identificierte, mit wuchtigen Schlägen zu Boden warf und gestützt auf sein reines sittliches Bewußtsein den Moralpredigern seiner Zeit das Scepter aus den Händen zu entwinden wußte, Immanuel Kant.

[1]) Eth. IV. 26—28. — [2]) K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie 1. 2. 420. — [3]) Eth. IV. 18. — [4]) Herbarts Werke, Bd. 8, S. 255. — [5]) Op. philos. 214 § 3: la félicité n' est autre chose qu'une joie durable. — [6]) Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz, S. 401. — [7]) Hartenstein, Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 56: „Dieses allmähliche Abgleiten in den Eudämonismus, der sich mit der wachsenden Ausartung des Katholicismus innerhalb der christlichen Kirche unter dem Deckmantel des religiösen Mysteriums in so roher und unsittlicher Form geltend machte als nur irgend wo anders, lenkte die Ethik von der geraden Richtung ihrer Entwickelung ab. So wie das jüdische Gebot sagte: Du sollst Vater und Mutter ehren, damit es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden, so suchte die Kirche durch die Motive des Lohnes und der Strafe die Kraft zu ersetzen, welche auf dem sittlichen Gebiete den Ideen gebührt."

I. Die Ansichten Kants.

Bei der Darstellung Kantscher Ethik bieten sich deshalb viel größere Schwierigkeiten dar, als bei der anderer Philosophen, weil das, was sich bei diesen in ein Hauptwerk, in ein System zusammengearbeitet vorfindet und den Vorzug leichterer Übersichtlichkeit für sich hat, bei Kant an zerstreuten Punkten gesammelt und das innerlich Verwandte zusammengestellt werden muß. Als besonders ergiebige Quellen, an denen uns der Weg bei der Wanderung durch die Werke Kants vorüberführt und die uns zu längerem Verweilen nötigen, müssen wir die „Kritik der praktischen Vernunft", die „Grundlegung der Metaphysik der Sitten", die „Tugendlehre" und die „Rechtslehre" betrachten, ohne jedoch die kleineren Schriften völlig zu übergehen.

Wie es bei jedem Baue darauf ankommt, ein festes Fundament zu legen, welches den stolzen Bau auch bei Stürmen und Ungewittern zu tragen imstande ist, so muß es auch die Aufgabe derer sein, welche den Bau einer Ethik auf unerschütterlichen Grundlagen unternehmen, ein Moralprinzip zu finden. Das ist die Absicht Kants, die er besonders in der „Metaphysik der Sitten" verfolgt.

Daß wir vor allem ein oberstes Prinzip der Moralität, das überall den moralischen Charakter bedingt, das einzig und allein diesen Charakter ausmacht, nötig haben, wird, sagt Kant, ohne weiteres klar, wenn wir bedenken, daß nicht eher von moralischen Handlungen, von einem Vermögen moralischer Handlungen gesprochen werden kann, bevor wir wissen, was überhaupt moralisch, was überhaupt sittlich ist, wodurch eine Handlung moralisch wird. Auf welchem Gebiete aber müssen wir das Moralprinzip suchen? Das ist die erste Frage, die an uns herantritt.

Da bieten sich nun zwei Möglichkeiten dar: entweder aus dem unermeßlichen Reiche der Erfahrung und der äußern Welt das Objekt unseres Wunsches zu holen oder in die Tiefen unseres eigenen Ich, unserer Vernunft, hinabzusteigen. Auf welchem von beiden Gebieten wir den Spaten ansetzen müssen, um das Kleinod zu Tage zu fördern, das springt nicht sogleich in die Augen, und so bleibt uns nichts übrig als zu versuchen, wo das Glück uns hold ist.

Was uns zunächst liegt, was uns stets und ständig umgibt, dem wir nicht einen Augenblick entfliehen können, das ist das Gebiet der Empirie, der äußern mit den Sinnen wahrnehmbaren Welt. Tagtäglich, ja fast in jedem Augenblicke unseres Lebens haben wir Gelegenheit, das Treiben und Thun unserer Mitmenschen zu beobachten, wie der eine dies, der andere jenes unternimmt, der eine so, der andere wieder auf andere Weise zu handeln gewohnt ist, alle möglichen Thaten werden unseren Blicken geboten, so daß wir zwischen den verschiedenartigen Vergleichung anstellen, die gleichartigen zusammenfassen können, kurz, ein Material liegt uns vor, wie wir es uns in größerer Fülle kaum wünschen können. Aber trotzdem, bei aller Erfahrung, die uns wie mit einem Netze umgiebt, können wir aus ihr abnehmen, welche Handlungen unserer Nachahmung wert sind, welche nicht, was gut, was böse ist? Könnten wir es, so hätten wir unsern Zweck erreicht, aber wir können es nicht: es fehlt uns jeder Maßstab, nach dem wir die Thaten beurteilen können. Von Beispielen die Sittlichkeit zu entlehnen, ist gänzlich unmöglich, denn jedes Beispiel, das uns vorgestellt wird, muß selbst zuvor nach einem Prinzip der Moralität beurteilt werden, ob es auch würdig sei, zum Muster zu dienen, keineswegs aber kann es den

Begriff derselben zu oberst an die Hand geben.[1]) Aber das ist es nicht allein, was die Hoffnung, von der Empirie unsern Wunsch realisiert zu sehen, zu Schanden macht. Ein oberstes Prinzip der Moral muß vor allem der Forderung genügen, eine solche Allgemeinheit zu besitzen, daß es nicht allein auf uns, die Bewohner dieses Weltkörpers, sondern auf alle vernünftige Wesen ohne Ausnahme Anwendung findet. Mögen wir aber die Beispiele, die die Erfahrung uns bietet, noch so forgfältig sammeln, ja mögen wir die Induktion, was rein unmöglich ist, bis zu dem Punkte vervollständigen, daß auch nicht ein einziges Beispiel unserem Fleiße entgeht, nimmermehr wird es uns gelingen, das Ergebnis unseres Fleißes auch auf die vernünftigen Wesen auszudehnen, welche nicht dieser, sondern andern Welten angehören. Denn mit welchem Rechte könnten wir das, was unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jedes vernünftige Wesen in unbeschränkte Achtung bringen?

Wir sehen schon hieraus die Unmöglichkeit ein, die Erfahrung zum Ausgangspunkt zu nehmen, wenn es gilt, ein oberstes Moralprinzip zu finden; aber auch in anderer Rücksicht ist es nicht weniger mißlich auf die Erfahrung zu bauen. Kant nennt die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht, Marime, das objektive Gesetz dagegen, das in der Vernunft selbst begründet ist, das praktische Gesetz.[2]) Alle Gegenstände, die unsere Begierden und Neigungen zu besitzen streben, sind insgesamt empirisch: es kann von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sei, a priori erkannt werden, ob sie mit Lust oder Unlust verbunden oder indifferent sein werde. Lust und Unlust kann nicht für alle vernünftige Wesen in gleicher Weise gültig sein, sie können deshalb nicht zu einem Gesetz dienen, können kein praktisches Prinzip abgeben. Denn unter welches Prinzip werden wir alle Handlungen, die unsere Neigungen uns gebieten, zu stellen haben, welches Ziel liegt allen zu Grunde? Es ist kein anderes, als unser Leben so angenehm als möglich zu machen, alles zu meiden, was uns schaden kann, dagegen alle Hebel anzusetzen, um der Vorteile und Annehmlichkeiten so viele als möglich zu erjagen, es ist mit einem Worte die Selbstliebe oder die Glückseligkeit, die wir nie aus den Augen lassen und die nach Kant in dem Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens besteht, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet.[3]) Eine ähnliche Definition der Glückseligkeit finden wir an einer andern Stelle, wo es heißt: „es ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht.“[4])

Aber kann die Glückseligkeit ein objektives Prinzip sein? Gewiß nicht. Nicht ein Gesetz gebietet, sondern die Lust, die vor dem Gesetz vorhergeht, damit die That geschehe.[5]) Wie könnte auch die Glückseligkeit ein allgemeines Gesetz werden, das für alle vernünftige Wesen gleiche Geltung hat? Sind denn die Menschen über die Glückseligkeit einig? Streiten sie nicht vielmehr über diese mehr denn über alles, indem der eine sie darin setzt, worin ein anderer grade das Gegenteil sieht? Der Wille aller hat nicht ein und dasselbe Objekt, sondern ein jeder hat das seine, welches sich zwar zufälligerweise auch mit den Absichten anderer vertragen kann, aber lange nicht zu einem Gesetz hinreichend ist, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt ist, endlos sind.[6]) „Worin jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subjekt auf die Verschiedenheit der Bedürfnisse, auf die Abänderung dieses Gefühls.“[7]) Also nicht einmal ein und derselbe Mensch ist zu allen Zeiten derselben Ansicht über die Glückseligkeit, die verschiedenen Lebenslagen und Verhältnisse, in denen er sich befindet, bestimmen ihn leicht zu einer andern Ansicht. Aber auch deshalb kann die Glückseligkeit kein allgemeines Gesetz sein, weil die Uebereinstimmung der Objekte den Zwiespalt der Subjekte wach ruft. Und gesetzt auch, alle vernünftigen Wesen stimmten zu gewissen Zeiten mit einander überein, so daß dieselben Gegenstände Objekte ihrer Lust und Unlust wären, wer will

[1]) Methaphysik der Sitten. Kants Werke von Rosenkranz und Schubert. Bd. 8. S. 31. — [2]) Rechtslehre. Bd. 9. S. 26. Kritik der praktischen Vernunft. Bd. 8. S. 125. — [3]) Kritik der praktischen Vernunft. Bd. 8. S. 129. — [4]) Ebend. S. 264. — [5]) „Von einem vornehmen Ton in der Philosophie.“ Bd. 1. S. 629. Anm. — [6]) Kritik der praktischen Vernunft. S. 138. — [7]) Ebend. S. 134.

dafür bürgen, daß es nicht der bloße Zufall so mit sich gebracht, daß nicht schon die nächste Zukunft den Zankapfel in ihre Mitte werfen und die größte Zwietracht unter sie säen werde? Wer wollte die Ansicht verfechten, daß die Notwendigkeit die Stifterin solcher Harmonie sei? Alles Zufällige und Subjektive ist empirisch und somit nicht ausreichend, wo es sich um ein Moralprinzip handelt, das unveränderlich bei allen Stürmen ungebeugt in ewiger Erhabenheit dastehen muß. Kant führt ein Beispiel an, um zu zeigen, wohin das Prinzip der Glückseligkeit führen würde, wenn es als allgemeines Gesetz Beifall fände. Es setzt jemand die Glückseligkeit in den Besitz eines großen Vermögens und ist bemüht, dasselbe auf alle Weise zu vergrößern. Ein Depositum ist in seinen Händen, dessen Eigentümer tot ist, ohne eine Handschrift über das Depositum hinterlassen zu haben. Er leugnet also das Depositum ab, da ihm niemand die Niederlegung desselben beweisen kann. Nun fragt es sich, ob es möglich sei, daß diese seine Marime zu einem allgemeinen Gesetze erhoben werde. Es muß verneint werden. Denn ein solches Prinzip als Gesetz würde sich selbst vernichten, es würde das Wort Depositum gänzlich aus dem Lexikon streichen, indem es gar kein Depositum mehr geben könnte.

Das Prinzip der Eudämonie, in dem weder Notwendigkeit noch Allgemeingültigkeit angetroffen wird, indem es jedem einzelnen überlassen bleibt, zu bestimmen, was er nach seiner Neigung zur Glückseligkeit zählen will, ist also nicht tauglich, ein allgemeines Moralprinzip zu werden.[1])

Wie in der Moral, so kann auch im Staatsrecht das Prinzip der Glückseligkeit viel Böses anrichten.[2]) Die Zeitumstände und die Verschiedenheit der Glückseligkeit macht alle festen Grundsätze unmöglich: nicht von der aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staates als dem obersten Prinzip der Staatsweisheit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflege, vom Sollen, müssen die politischen Marimen ausgehen.[3]) Das Widerstandsrecht spricht Kant den Bürgern ab, dagegen fordert er ungehinderte Meinungsäußerung und hofft von der Publicität die Heilung aller politischen Übel.[4])

Aber auch nicht einmal dann, wenn unsere Zwecke auf fremde Glückseligkeit gerichtet sind, ergibt sich ein gültiges Moralprinzip. Denn eine Handlung muß zuvor an sich selbst nach dem moralischen Gesetz abgewogen werden, ehe sie auf die Glückseligkeit anderer gerichtet wird. Dieser ihre Beförderung ist also nur bedingter Weise Pflicht und kann nicht zum obersten Prinzip moralischer Maximen dienen.[5])

Diese eudämonistische Moral, die das Streben nach Glückseligkeit mit der Tugend identifiziert, ist weit entfernt, ein oberstes Prinzip werden zu können, sondern sie ist vielmehr grade die verwerflichste, schon deshalb, weil die Erfahrung ihr widerspricht. Es ist Thatsache, daß das Wohlbefinden sich keineswegs nach dem Wohlverhalten richtet, sondern oft der Tugendhafte viel weniger glücklich ist als der Lasterhafte. Außerdem trägt es auch ganz und gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit bei; denn es ist ganz etwas anderes, einen glücklich als einen guten Menschen und diesen klug und auf seinen Vorteil abgewitzt als ihn tugendhaft zu machen.[6]) Was aber das schlimmste ist, das Prinzip der Glückseligkeit legt der Sittlichkeit gradezu Triebfedern unter, die geeignet sind, ihre ganze Erhabenheit zu untergraben und zu vernichten dadurch, daß sie Tugend und Laster vollständig gleichstellt und es ihr nur darauf ankommt, beide zur Erreichung der Glückseligkeit in Dienst zu nehmen. Denn daß die Wahl einer guten oder bösen That nur in der Zweckmäßigkeit ihre Wurzel hat, leuchtet von selbst ein, da ich bald durch eine Tugend, bald durch ein Laster meine Glückseligkeit oder einen höhern Grad derselben zu erreichen hoffe.

Ebenso verhält es sich mit den moralischen Gefühlen, die dem Grade nach so unendlich verschieden von einander sind, bei dem einen in hohem, bei dem andern in niederem Grade ausgebildet, so daß sie deshalb unmöglich einen Maßstab des Guten und Bösen abgeben können.[7])

[1]) Über die Buchmacherei. Bd. 7. S. 307. Anm. — [2]) „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.“ Bd. 7, 1. S. 213—214. — [3]) „Zum ewigen Frieden.“ Bd. 7, 1. S. 281. — [4]) „Vom Charakter der Gattung“. Bd. 7. S. 285 und 291. — [5]) „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.“ Bd. 10. S. 4. — [6]) Methaphysik der Sitten. S. 74. — [7]) Ebend. S. 74.

Aber worin liegt es, so werden wir fragen, daß wir diese Prinzipien als unechte zurückweisen müssen? Sofern der Wille sich solchen Prinzipien hingibt, daß er nämlich in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so ist er allemal heteronomisch, d. h. er gibt sich nicht selbst das Gesetz, sondern läßt sich von empirischen natürlichen Zwecken bestimmen: er soll etwas thun darum, weil er etwas anderes will. Daß aber diese Heteronomie gar keine Verbindlichkeit enthalte, sieht jeder ohne weiteres ein: sobald ich den Zweck aufgebe, fällt auch die That, die ich des Zweckes willen im Auge hatte, in nichts zusammen, der Imperativ hört auf seinen Befehl an mich zu richten. Einen solchen Imperativ, der nur bedingungsweise, d. h. so lange als ich einen Zweck festhalte, seine Kraft behält, kann man einen hypothetischen nennen und zwar entweder einen problematischen oder einen assertorischen, je nachdem die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen Absicht gut ist.[1]) Solcher Imperative gibt es unendlich viele, da alle Wissenschaften irgend einen praktischen Teil haben, der aus Aufgaben besteht, daß irgend ein Zweck für uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Aber wie wenig Imperative dieser Art sich auf Sittlichkeit gründen, läßt sich daraus abnehmen, daß es völlig gleichgültig ist, ob der Zweck vernünftig und gut ist oder nicht. Kants Beispiele zeigen das auf das Evidenteste. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind insofern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken.[2])

Wo wir also im Gebiete der Erfahrung den Spaten ansetzen mögen, überall stoßen wir auf unnützes Gestein, welches das nicht zu leisten imstande ist, was wir von dem begehrten Kleinod erwarten und erwarten müssen. Da materiale Bestimmungsgründe nicht für alle vernünftige Wesen Verbindlichkeit haben, so sehen wir uns auf das Gebiet der Vernunft verwiesen. Zwei rationale Gründe der Sittlichkeit finden wir bereits vor, so daß es uns obliegt, nach Prüfung beider uns für einen von beiden zu entscheiden oder beide abzuweisen: es sind der der Vollkommenheit und der theologische.

Wenn unter dem ersten Bestimmungsgrund nicht schon der moralische zu verstehen ist, so müssen wir uns unter der Vollkommenheit die Naturvollkommenheit des Menschen denken, sofern sie einer Erhöhung fähig ist, mag diese als Geschicklichkeit in Künsten und Wissenschaften, in Geschmack oder in Gewandtheit des Körpers bestehen. Aber alles dies ist jederzeit nur bedingter Weise gut, nämlich unter der Bedingung, daß ihr Gebrauch dem moralischen Gesetze nicht widerspricht. Aber da uns der Maßstab der Beurteilung fehlt, so kann dieser Bestimmungsgrund nicht Prinzip des Pflichtbegriffes sein.[3])

Es bleibt uns demnach nur noch der theologische Vernunftgrund zur Beurteilung übrig, der die Sittlichkeit von einem göttlichen allervollkommensten Willen ableitet. Ihm sollen wir folgen, weil er als Sohn des höchsten Wesens an uns seine Befehle richtet. Aber es ist nicht schwer zu erkennen, daß auch dieser Begriff weit entfernt ist von der Möglichkeit, ein oberstes Moralprinzip abzugeben, weil wir gar nicht imstande sind, die Vollkommenheit des allerhöchsten Willens anzuschauen, sondern immer gezwungen werden, sie von unsern Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein abzuleiten.[4])

Da beide Begriffe uns also nicht befriedigen, so sind wir genötigt, uns im Gebiete der Vernunft selbst umzusehen.

Es gibt nichts, weder in der Welt noch außerhalb derselben, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könnte, als allein ein guter Wille. Wir mögen Talente des Geistes, Verstand, Witz, Bildung, Urteil oder Glücksgaben, wie Macht, Reichtum, Ehre oder Eigenschaften des Temperaments wie Selbstbeherrschung, Mäßigung betrachten und näher in Augenschein nehmen, welche wir wollen, bei allen werden wir inne, daß sie nur in mancher Absicht gut und wünschenswert sind, in anderer aber äußerst böse und schädlich werden können,

[1]) Ebend. S. 38 ff. — [2]) Ebend. S. 39. — [3]) Religion innerhalb der bloßen Vernunft. Bd. 10. S. 4. — [4]) Metaphysik der Sitten. S. 75.

wenn nicht ein guter Wille ihnen die Zügel anlegt und sie lenkt und leitet. Wie oft machen die Talente des Geistes den Menschen aufgeblasen und hochmütig, wie oft macht der Reichtum habsüchtig und ehrgeizig, wie oft wird er verschwendet, wie oft erzeugt er den Müßiggang mit so vielen Übeln, die demselben folgen. Und selbst Gemütsverfassungen, die der Tugend verwandt zu sein scheinen, wie Selbstbeherrschung, Mäßigung und andere sind als solche nicht gut, denn sie können dem Bösen dienen, sie können sehr leicht die besten Deckmäntel ehrgeiziger, selbstsüchtiger, boshafter Pläne sein. Alle Glücksgüter also und alle persönlichen Vorzüge werden nur gut durch den Gebrauch, den man von ihnen macht, durch den Zweck, dem sie dienen. Diesen Gebrauch macht aber der Wille. Nichts ist gut als der Wille, oder wie Hamlet sagt: „Nichts ist an sich gut oder böse, das Denken macht es erst dazu."

Aber, so könnte jemand fragen, inwiefern ist der Wille gut? sehen wir es nicht täglich, daß Menschen bei dem besten Willen, bei der Aufbietung aller Mittel, so weit sie in ihrer Gewalt sind, dennoch ihre Absichten nicht durchzusetzen vermögen, daß es ihrem Willen bei der Ungunst des Schicksals oder der kärglichen Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur gänzlich an Vermögen fehlt, den Gegenständen ihres Bemühens Realität zu verschaffen? Unter allen Umständen ist ein guter Wille gut, freilich nicht durch das was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch sein Wollen, für sich selbst betrachtet. Darin liegt der absolute Wert des bloßen Willens, daß er gut ist, ohne irgend einen Nutzen zu stiften.

Wodurch wird nun ein solcher Wille bestimmt? Es kann allein durch Vernunft sein. Von diesem Punkte aus wird das Prinzip der Glückseligkeit noch einmal hell beleuchtet. Wie die lebendigen Körper der Natur vermöge ihrer Organisation zu einem bestimmten Lebenszweck eingerichtet sind, so müssen wir auch von den vernunftbegabten Wesen voraussetzen, daß sie für einen bestimmten Zweck durch ihre Vernunft angelegt sind. Wäre nun das äußere Wohlbefinden, die Glückseligkeit ihr alleiniger Lebenszweck, so fragten wir billig, wozu ihnen dann die Vernunft gegeben sei. Denn jedes lebendige Wesen sucht instinktmäßig die Glückseligkeit. Und ist nicht zur Selbsterhaltung, zur Förderung des sinnlichen Daseins, also zur glücklichen Lebensverfassung der dunkle, aber richtig führende Instinkt ein weit besseres Mittel, als die überlegende und darum von dem natürlichen Wege vielfach abirrende Vernunft? Die Vernunft ist gänzlich untauglich, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung unserer Bedürfnisse sicher zu leiten, untauglich, das menschliche Glück zu befördern. Sie hat mit aller Bildung und Sittenverfeinerung, mit allen Erfindungen, Künsten und Wissenschaften die Menschen nicht glücklicher gemacht, hat im Gegenteil durch die fortschreitende Bildung die menschlichen Bedürfnisse vermehrt und in demselben Grade die Zufriedenheit vermindert, ohne die es kein Glück gibt.

Da nun nicht wohl anzunehmen ist, daß die Vernunft ihren Zweck verfehlt habe, so müssen wir glauben, daß der Zweck derselben ein anderer ist als die Glückseligkeit. Die Vernunft macht ihren Willen nicht zum Mittel, sondern zum Zweck. Alles, was die Imperative der Geschicklichkeit gebieten, sind wir nur unter der Bedingung auszuführen verbunden, wenn wir den Zweck, den wir uns vorgesetzt, auszuführen beabsichtigen. Alles das ist nicht an und für sich gut, sondern nur zufällig, es kann auch sehr schlecht und lasterhaft sein, da der Zweck allein in Betracht kommt, die Handlung blos Mittel desselben ist. Die Vernunft aber macht ihren Willen nicht zum Mittel, sondern zum Zweck, was sie sucht, ist der nicht für andere Dinge, sondern an sich selbst gute Wille. Denn gut kann der vernünftige Wille nicht als Mittel sondern nur als Zweck sein.

Um einen an sich guten Willen zu erzeugen, bedarf es eines Imperativs, der ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zu Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet.[1]) Da aber Verbindlichkeit nicht blos praktische Notwendigkeit, sondern auch Nötigung enthält, so ist der Imperativ entweder ein Gebot- oder ein Verbotgesetz, nachdem die Begehrung oder Unterlassung als

[1]) Metaphysik der Sitten. S. 40.

Pflicht vorgestellt wird.[1]) Ehe die Vernunft erwachte, war noch kein Gebot oder Verbot.[2]) Maximen sind subjektive Bestimmungsgründe, die wir als oberstes Prinzip der Moral nicht anerkennen konnten. Der kategorische Imperativ abstrahiert von aller Materie, von allen Objekten des Wollens; es ist nur nötig, die Maximen des Handelns von ihrer Beschränkung zu befreien und zur Form von allgemeinen Vernunftgesetzen zu erweitern, so daß sie nicht blos für uns, sondern für jedes vernünftige Wesen angenommen werden können. Nur diejenigen Maximen sind also fähig zu Bestimmungsgründen des Handelns erhoben zu werden, die Gesetze für jedermann werden können. Der Wille wird aller Antriebe beraubt, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so daß nichts bleibt als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll und die man mit den Worten ausdrücken kann: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen kann."

Aus diesem kategorischen Imperativ resultiert der Begriff der Freiheit; denn das „du sollst" setzt das Können voraus. Das Faktum des Sollens macht mich der Freiheit sicher und gewiß. Da ohne Freiheit kein Sollen, also kein Sittengesetz möglich wäre, so ist es Erkenntnisgrund der Freiheit und sie wieder Realgrund des Sittengesetzes.

Um nun zu entscheiden, welche Handlung sittlich sei, welche nicht, dazu bedarf es keines großen Scharfsinns, es genügt die Frage: kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Fällt die Antwort verneinend aus, so ist die Handlung verwerflich, weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung paßt.[3]) Kant führt ein Beispiel an, seine Ansicht zu erhärten. Darf ich, wenn ich im Gedränge bin, ein Versprechen geben in der Absicht es nicht zu halten? Ich frage mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden sein, wenn meine Maxime als allgemeines Gesetz gelten solle? um sogleich zu erkennen, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn es würde gar kein Versprechen mehr geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Bezug auf künftige Handlungen zu bestimmen.[4]) Und diesem kategorischen Imperativ sind wir weit entfernt, unsere Anerkennung zu versagen. Wenn wir nur bei jeder Übertretung auf uns acht haben, so finden wir, daß wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden; wir nehmen uns nur die Freiheit, für uns oder auch nur für diesmal zum Vorteil unserer Neigung eine Ausnahme davon zu machen.[5])

Es kommt alles darauf an, zu zeigen, daß dies Gesetz wirklich für alle vernünftige Wesen verbindlich ist, daß es den Willen aller übereinstimmend macht. Warum müssen alle vernünftigen Wesen ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen beurteilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen erhoben werden? Wenn das Gesetz eine solche Verbindlichkeit in sich trägt, so muß es schon mit dem Begriff des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Wir wollen diese Verknüpfung zu entdecken versuchen.

Was nennen wir einen Willen? Es ist das Vermögen sich selbst der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß zum Handeln zu bestimmen, ein Vermögen, das nur in vernünftigen Wesen angetroffen werden kann. Jedes Willensprinzip ist ein Beweggrund des Handelns, also etwas, das in der Handlung verwirklicht werden soll, d. h. ein Zweck. Wenn es keine Zwecke gäbe, so gäbe es auch keine Motive, keinen Willen, keine Willensgesetze oder Imperative. Der Zweck ist zweifach: subjektiv oder objektiv. Unter dem subjektiven, relativen Zweck verstehen wir einen solchen, der in Rücksicht auf irgend jemand gilt, dem er dient, der auf das Zweckdienliche, Nützliche, Brauchbare gerichtet ist. Diese Zwecke sind verschieden und mannigfaltig, weil nur das besondere Begehrungsvermögen des Subjekts ihnen den Wert verleiht, sie sind relativ, weil sie als Mittel zu einem andern Zwecke dienen. Im Unterschiede davon nennen wir absolut den Zweck, der seiner Natur nach nie Mittel, sondern nur Zweck ist, der als objektiver Zweck für alle vernünftige Wesen gleiche Geltung hat. Es fragt sich, ob es ein Wesen gibt,

[1]) Rechtslehre. Bd. 9. S. 24. — [2]) „Mutmaßlicher Anfang des Menschengeschlechts." Bd. 7. S. 373. — [3]) Metaphysik der Sitten. S. 26. — [4]) Ebend. S. 22 ff. — [5]) Ebend. S. 51.

das diesen Anforderungen entspricht. Soviel ist klar, daß nur ein solches Wesen nie selbst Mittel sein kann, für welches alles andere Mittel ist: ein Wesen, welches selbst das Prinzip oder den letzten Grund aller relativen Zwecke bildet und daher niemals relativer Zweck oder Mittel sein kann. Es würde sonst ein anderes Wesen voraussetzen, wodurch es selbst als Zweck oder Mittel bedingt wäre, da ja das Prinzip aller Mittel nicht selbst Mittel, nicht selbst zweckdienliches Objekt sein kann. Wenn es etwas gibt, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten, keinen relativen Wert hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs liegen.[1])

Und in der That die Existenz eines solchen Etwas läßt sich nicht leugnen. Alle Gegenstände der Neigung, alle durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände, alle vernunftlosen Wesen haben nur einen relativen Wert und stehen, als in die Kategorie der Sachen gehörig, auf ein und derselben Stufe. Der Mensch und jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht blos als Mittel zu beliebigem Gebrauche für diesen oder jenen Willen.[2]) Denn es gibt keine Mittel, keine relativen Zwecke ohne ein zwecksetzendes Wesen, d. h. ohne Willen oder praktische Vernunft. Die Person ist das Prinzip aller relativen Zwecke, die Bedingung, unter der allein Mittel möglich sind. Jede Sache hat ihren Preis. Die Person allein hat einen absoluten Wert, der jedes Äquivalent ausschließt, der durch nichts ersetzt oder aufgewogen werden kann. Bestände die Welt aus lauter vernunftlosen Wesen, so würde das Dasein einer solchen Welt gar keinen Wert haben, da in ihr kein Wesen existierte, das von einem Werte den mindesten Begriff hat. Nur die moralischen Gesetze schreiben etwas als Zweck ohne Bedingung für die Vernunft vor und die Existenz einer solchen Vernunft, die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen kann allein Endzweck vom Dasein einer Welt gedacht werden.[3])

So stellt sich notwendig der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Wesen sein Dasein vor; es ist also ein objektives Prinzip, woraus, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen ihre Ableitung finden. Der praktische Imperativ lautet also: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst." Kant führt als Beispiel den Selbstmörder an, der dadurch, daß er sich selbst zerstört, sich seiner Person blos als Mittel bedient zur Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zum Ende des Lebens.[4])

Dieser Imperativ hat nicht blos in der Moral, sondern auch in der Rechtslehre seine Geltung behauptet. Die rechtliche Ehrbarkeit, die darin besteht, daß man im Verhältnis zum andern seinen Wert als den eines Menschen nicht wegwirft, findet ihren Ausdruck in den Worten: „mache dich andern nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck."[5]) „So ist der Staatsbürger immer als mitgesetzgebendes Glied zu betrachten, der vermittelst seiner Repräsentanten seine Beistimmung zu jeder Kriegserklärung geben muß."[6])

Ebenso kann die richterliche Strafe niemals blos als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, verhängt werden, sondern sie muß deshalb eintreten, weil der Verbrecher sich hat ein Verbrechen zu Schulden kommen lassen.[7]) Mit dem Ernste eines Minos verlangt Kant die Sühnung der Schuld, so daß er das Begnadigungsrecht für ein schlüpfriges erklärt. Der Mörder muß notwendig sterben.[8]) Die Angriffe gegen die Todesstrafe sind sophistisch, weil sie von der ganz falschen Vorstellung ausgehen, der Verbrecher habe die Strafe gewollt; dann würde er ja belohnt. Man straft ihn, weil er das Verbrechen wollte.

Das vernünftige Wesen ist aber nicht blos Selbstzweck, sondern auch das Subjekt aller Zwecke. Die allgemeine Geltung des Sittengesetzes, die allgemeine Geltung der Menschenwürde machen für sich genommen noch nicht den moralischen Charakter. Das Sittengesetz gelte in strenger Allgemeinheit, jede Person gelte nach dem obersten Gesetz der sittlichen Ordnung als Zweck, so kommt es noch immer darauf an, aus welchem Beweggrunde das Gesetz erfüllt werde, was den Willen treibt, dem obersten Gesetz der Vernunft gemäß zu handeln.

[1]) Metaphysik der Sitten. S. 54 ff. — [2]) Ebend. S. 56. Zur Philosophie der Geschichte. Bd. 7, 1. S. 372. — [3]) Kritik der teleologischen Urteilskraft. Bd. 4. S. 351. — [4]) Metaphysik der Sitten. S. 57. — [5]) Rechtslehre. Bd. 9. S. 40. — [6]) Rechtslehre. S. 198. — [7]) Ebend. S. 180. — [8]) Ebend. S. 184.

Kein Mensch wird während seines ganzen Lebens völlig frei von Begierden und Neigungen, die, weil sie auf physischen Ursachen beruhen, mit dem moralischen Gesetz nicht von selbst übereinstimmen.[1]) Freilich läßt sich nicht leugnen, daß viele Handlungen in einer sinnlichen Neigung Quelle und Ursprung haben, daß sie irgend einem subjektiven Interesse, einem Motive der Selbstliebe, der Furcht vor Strafe oder der Hoffnung auf Lohn und Vorteil ihre Ausführung verdanken, aber wir dürfen auch nicht vergessen, daß solche Handlungen, weit entfernt einen moralischen Wert zu haben, nur der äußern Übereinstimmung mit dem Gesetz entsprechen. Sie geschehen nicht aus bloßer Liebe zum Gesetz, nicht völlig gern; könnte es ein vernünftiges Geschöpf jemals dahin bringen, alle moralischen Gesetze völlig gern zu thun, so würde bei ihm auch die Möglichkeit einer Begierde ausgeschlossen sein.

Das moralische Gesetz ist heilig und steht als das Ideal da, welchem uns zu nähern unser stetes Bestreben sein muß. Der Mensch aber ist unheilig und muß dahin trachten, nicht blos ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung derselben sich zum Handeln bestimmen zu lassen, wenn nicht die Neigungen und deren Befriedigung, die eigene Glückseligkeit, ihn gefesselt halten sollen. Der Inbegriff der sinnlichen Neigungen ist Eigenliebe und Eigendünkel, von denen jene durch das moralische Gesetz in gewisse Schranken zurückgewiesen, dieser völlig niedergeschlagen wird, indem alle Ansprüche auf Selbstschätzung, die der Übereinstimmung mit dem Sittengesetz vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugnis sind. Denn die Gewißheit einer mit dem Gesetz übereinstimmenden Gesinnung ist die erste Bedingung alles Werts der Person und alle Anmaßung vor derselben falsch und gesetzwidrig.[2]) Was aber an die Stelle des Eigendünkels die Demut setzt, das muß uns höchst schätzenswert erscheinen. Die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung, die Demütigung auf der sinnlichen Seite ist zugleich eine Erhebung auf der moralischen, die der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst auf der intellektuellen, mit einem Worte Achtung vor dem Gesetz. Als Unterwerfung unter ein Gesetz enthält die Achtung zwar Unlust, aber andererseits auch Lust, da der Zwang nur durch die eigene Vernunft ausgeübt wird. Die letzte Bedingung der sittlichen Welt und des Sittengesetzes besteht also darin, daß der Wille das Gesetz erfüllt um des Gesetzes willen, blos aus Achtung vor dem Gesetz.

Solche wahre Gesetzeserfüllung ist aber nur dann möglich, wenn das Gesetz nicht ein fremdes, dem Willen von außen gegebenes, aufgedrungenes, sondern dessen eigenes Gesetz ist, das sich der Wille selbst gegeben. Nur ein selbstgegebenes Gesetz kann sittlicher Natur sein, denn nur ein solches kann aus dem einzig sittlichen Beweggrunde, d. h. um seiner selbst willen, erfüllt werden.

Daher ist es gekommen, daß alle früheren Bemühungen, die jemals unternommen worden sind, um ein Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, insgesamt haben fehlschlagen müssen. Alle Moralsysteme vor Kant sahen den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, hielten den Willen für einen blos gehorsamen, der ein *fremdes* Gesetz befolgt. Kant nennt einen solchen Willen heteronom. Aber keiner der früheren Moralisten ließ es sich einfallen, daß der Mensch nur seiner *eigenen* und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen und nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzweck nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln.[3]) Dieses oberste Gesetz der Sittlichkeit, dem eigenen Willen als einem Gesetzgeber zu folgen, bezeichnet Kant mit dem Namen der Autonomie des Willens.[4])

Wir finden diese in weiter Ausdehnung auch in der Rechtslehre wieder, wenn es heißt: „Die Regierung muß vaterländisch sein, wo der Staat selbst seine Unterthanen zwar gleichsam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger d. i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbständigkeit behandelt, jeder sich selbst besitzt und nicht vom absoluten Willen eines andern neben oder über ihm abhängt.[5]) Die Autonomie des Volkes muß sich auch darin zeigen, daß es sich selbst richtet durch diejenigen seiner Mitbürger, welche durch freie Wahl dazu ernannt werden."[6]) In dem repräsentativen System des Volkes sieht Kant die wahre Republik.[7])

[1]) Kritik der praktischen Vernunft. S. 211. — [2]) Ebend. S. 197. — [3]) Metaphysik der Sitten. S. 61 — [4]) Ebend. S. 71. — [5]) Rechtslehre. Bd. 9. S. 162. — [6]) Ebend. S. 163. — [7]) Ebend S. 193.

Der Mensch ist Selbstzweck. Denken wir uns das Sittengesetz erfüllt, so bildet es einen Zusammenhang vernünftiger Wesen, die sich gegenseitig als Zwecke achten und behandeln, deren keines das andere zu seinem Mittel herabwürdigt. Dies führt uns auf den Begriff der Moralität, der in der Beziehung aller Handlungen auf die Gesetzgebung besteht, wodurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können. Sind nun die Maximen durch dieses objektive Prinzip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon notwendig einstimmig, so heißt die Notwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip praktische Nötigung, d. i. Pflicht.[1]) Aber wegen der Freiheit des Menschen kann der Pflichtbegriff keinen andern als den des Selbstzwanges enthalten.[2]) Diesen Zwang, der tief in unser Herz gelegt ist, fühlen wir, wenn sich in uns die Neigungen regen, die uns zum Ungehorsam gegen die Pflicht anreizen. Das moralische Gesetz in uns gleicht einer verschleierten Göttin, vor der wir unsere Kniee beugen.[3])

Die Pflicht beruht nicht auf Gefühlen und Neigungen. Die Übereinstimmung der Handlung mit dem Gesetz, die nur durch Gefühle und Neigungen vermittelt ist, heißt Legalität und nicht Moralität. Denn bei dieser ist der Bestimmungsgrund allein die Pflicht, das Gesetz. Auf diesen Unterschied zwischen Legalität und Moralität geht Kants Einteilung der Pflichten in Rechts- und Tugendpflichten zurück, indem für die ersteren eine äußerliche Gesetzgebung möglich ist, für die letzteren nicht, weil sie auf einen Zweck gehen, der zugleich Pflicht ist.[4]) Aus derselben Quelle ist die Einteilung in vollkommene und unvollkommene Pflichten hervorgegangen.

Eine Kollision der Pflichten, durch die die eine derselben die andere ganz oder teilweis aufhöbe, ist nicht denkbar. Denn Pflicht und Verbindlichkeit sind Begriffe, welche die objektive praktische Notwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken. Da aber zwei einander entgegengesetzte Handlungen nicht zugleich notwendig sein können, so ist, wenn nach einer derselben zu handeln Pflicht ist, nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig. Wenn aber zwei Gründe der Verbindlichkeit in *einem* Subjekt verbunden sind, die einander widerstreiten, so behält der stärkere Verpflichtungsgrund den Platz.[5])

Bei dem Streben unserer Pflicht zu genügen erstehen uns in den Antrieben der Natur gar gewaltige Gegner, gegen die wir den Kampf mit allen unsern Kräften aufnehmen müssen. Dieser Vorsatz einem starken Feinde auf ethischem Gebiete die Spitze zu bieten führt, wenn er den Sieg davon trägt, den Namen der Tugend.[6]) Sie ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht, die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht. Wie alles Formale ist sie blos *eine* und dieselbe, aber in Ansehung des Zweckes der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, kann es auch mehrere Tugenden geben.[7])

Während wir bisher Tugend und Glückseligkeit auf das Genaueste und Pünktlichste unterschieden haben, sind wir jetzt auf einen Punkt angelangt, wo wir die Einheit von Tugend und Glückseligkeit uns denken müssen, nämlich in der Bestimmung des höchsten Guts. Wir würden sehr irren, wollten wir annehmen, die praktische Vernunft schreibe uns vor, allen unsern Ansprüchen auf Glückseligkeit ohne weiteres zu entsagen. Keineswegs; sie fordert nur, daß wir dann auf sie keine Rücksicht nehmen, wenn eine Kollision zwischen ihr und der Pflicht eintritt. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen, teils weil sie Mittel zur Erfüllung unserer Pflicht enthält, indem Geschicklichkeit, Gesundheit und Reichtum uns geschickter dazu machen, teils weil der Mangel derselben, wie die Armut, Versuchungen in seinem Gefolge hat, die Pflicht zu übertreten. Nur unmittelbar kann es niemals Pflicht sein, die Glückseligkeit zu befördern.[8])

[1]) Metaphysik der Sitten. S. 62 ff. — [2]) Tugendlehre. Bd. 9. S. 223. — [3]) „Von einem vornehmen Ton in der Philosophie." Bd. 1. S. 637 und 640. — [4]) Rechtslehre. Bd. 9. S. 43. Das Recht ist nach Kant der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einzelnen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt ist, was nur bei gesetzmäßiger Beschränkung der Willkür möglich ist. — [5]) Rechtslehre. S. 25. — [6]) Tugendlehre. S. 223. — [7]) Ebend. S. 241 und 242. — [8]) Kritik der praktischen Vernunft. S. 222 und 223.

Das oberste Gut, die Grundbedingung aller andern Güter, alles dessen, was uns nur wünschenswert erscheinen mag, ist ohne Frage die Tugend. Aber darum ist sie noch nicht das vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn das höchste Gut ist nur dann vollständig, die Tugend wird erst zum höchsten Gut, wenn sie sich mit der höchsten Glückseligkeit paart. Sofern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person ausmachen, so ist doch darin die Tugend als Bedingung immer das oberste Gut, weil es keine Bedingung über sich hat, Glückseligkeit immer etwas, das dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in allen Rücksichten gut ist, sondern immer das gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt.

Bei dieser Zusammensetzung des höchsten Guts aus Tugend und Glückseligkeit entsteht die Frage, wie sich die beiden Momente zu einander verhalten. Die Verknüpfung kann eine analytische oder eine synthetische sein, also entweder so, daß die Bestrebung tugendhaft zu sein und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit nicht zwei verschiedene, sondern ganz identische Handlungen wären, oder so, daß Tugend die Glückseligkeit als etwas in dem Bewußtsein der ersteren Unterschiedenes, wie die Ursache eine Wirkung, hervorbringe. Das erstere war die Meinung der Stoiker und Epikureer, von denen jene die Glückseligkeit als accidentelles Moment in der Tugend, diese umgekehrt die Tugend als accidentelles Moment in der Glückseligkeit ansahen. Denn die Stoiker sagten: sich seiner Tugend bewußt sein ist Glückseligkeit, die Epikureer: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Marime bewußt sein ist Tugend. Man muß bedauern, daß der Scharfsinn dieser zwei Philosophen auf einen so unglücklichen Punkt sich richtete, zwischen zwei äußerst ungleichartigen Begriffen Identität zu ergrübeln. Denn was kann ungleichartiger sein als die Marime der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Prinzips? Glückseligkeit und Sittlichkeit sind spezifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Guts, und deshalb kann ihre Verbindung nicht analytisch erkannt werden, so daß etwa der, welcher seine Glückseligkeit sucht, in diesem seinem Verhalten sich durch bloße Auflösung seiner Begriffe tugendhaft, oder der, welcher der Tugend folgt, sich im Bewußtsein eines solchen Verhaltens schon ipso facto glücklich finden werde. Da also eine analytische Verbindung unmöglich ist, so kann zwischen den beiden Elementen nur eine synthetische Verbindung und zwar als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden, so daß entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zur Marime der Tugend oder die Marime der Tugend die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein muß. Das erstere kann deshalb nicht statthaben, weil Marimen, die den Bestimmungsgrund des Willens in das Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind und keine Tugend gründen können. Aber das zweite ist ebenso unmöglich, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt als Erfolg der Willensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens richtet, sondern nach der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Das Bestreben nach Glückseligkeit bringt in keinem Falle einen Grund tugendhafter Gesinnung hervor; daß aber Tugendgesinnung notwendig Glückseligkeit in ihrem Gefolge habe, ist nur bedingter Weise falsch; falsch insofern, als sich in der Sinnenwelt Tugend und Glückseligkeit nicht entspricht. Aber wir gehören nicht der Sinnenwelt allein an, sondern sind befugt, unser Dasein auch als Noumena in einer Verstandeswelt zu denken. Daher ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren und notwendigen Zusammenhang mit der Glückseligkeit habe, der nur nicht erkennbar ist; in der übersinnlichen Welt ist die Tugend jederzeit der Glückseligkeit adäquat.

Die Philosophen alter und neuer Zeit, welche die Glückseligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion schon in diesem Leben haben finden wollen oder sich ihrer bewußt zu sein haben überreden können, sind in großem Irrtum befangen, da wir uns durchaus genötigt sehen, die Verwirklichung des höchsten Guts in der Verknüpfung mit einer intelligiblen Welt zu suchen. Die vollkommene Tugend ist unter den fortwährenden Anfechtungen des irdischen Lebens undenkbar, es gibt hier keinen letzten, dauernden Sieg. Die Lösung dieser

sittlichen Aufgabe, unerreichbar in einem begrenzten Zeitraum, kann nur das Werk der Ewigkeit sein. Nur an die unendliche Fortdauer des menschlichen Daseins, an die Unsterblichkeit der Seele, knüpft sich die Hoffnung der Realisierung höchster, vollendeter Tugend. Und wie ohne Unsterblichkeit die sittliche Vollendung unerreichbar ist, so ist ohne Gott die Weltordnung unmöglich, in welcher aus der Sittlichkeit die Glückseligkeit hervorgeht. Ohne Freiheit kann die moralische Vollkommenheit nicht erstrebt, ohne Unsterblichkeit der Seele nicht erreicht werden; ohne Gott erreichen wir durch die Lauterkeit der Gesinnung nicht in demselben Maße den Zustand der Glückseligkeit.

II. Die Lehre des Christentums.

Im alten wie im neuen Testamente gilt der Gehorsam gegen Gottes Gebote als oberstes Prinzip der Sittlichkeit. „Jehovah hatte in seiner Machtvollkommenheit die Bedingungen hingestellt, unter denen Israel sein Volk sein sollte. Er ist die alleinige Quelle des Rechts und der Sitte; es gibt keinen Begriff und keinen Grund dafür als sein Gebot; er will nicht, was gut, sondern was er will, ist gut.“[1]) Die Gesetze sollten beobachtet werden, blos weil es Gottes Gesetze sind[2]) und zwar nicht blos allgemeine Sittengesetze, wie: „Ein jeglicher fürchte seine Mutter und seinen Vater, haltet meine Feiertage[3]), ihr sollt nicht falsch schwören bei meinem Namen und entheiligen den Namen deines Gottes[4]), du sollst kein Verleumder sein unter deinem Volk, du sollst auch nicht stehen wider deines Nächsten Blut[5]), du sollst nicht rachgierig sein noch Zorn halten gegen die Kinder deines Volks, du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst,“[6]) sondern auch Vorschriften unbedeutendster, kleinlichster Art, wie: „Ihr sollt kein Mahl um eines Toten willen an eurem Leibe reißen noch Buchstaben an euch pfetzen[7]), ihr sollt euch nicht wenden zu den Wahrsagern und forschet nicht von den Zeichendeutern, daß ihr nicht an ihnen verunreinigt werdet.“[8]) Allen diesen wie jenen Vorschriften wird als Begründung hinzugefügt: „Denn ich bin der Herr“, sowie dem Gegenteil: „denn solches ist dem Herrn ein Greuel.“ So durchziehen die Gebote Gottes das ganze Leben des Volkes und lassen auch das Unbedeutendste nicht unberührt. Kein Wunder, wenn sich bei dieser Gleichstellung des Wichtigen und Unwichtigen der Gedanke des Volkes bemächtigte, es sei genug mit der blos äußerlichen Erfüllung des geschriebenen Buchstaben, und die Werkheiligkeit die Lebensanschauung des jüdischen Volkes so lange beherrschte, bis dasselbe aus seiner träumerischen dünkelhaften Selbstgerechtigkeit gewaltsam aufgerüttelt wurde durch die Stimme des Predigers in der Wüste: „Ihr Otterngezüchte, wer hat denn euch gewiesen, daß ihr dem zukünftigen Zorn entrinnen werdet? Sehet zu, thut rechtschaffene Früchte der Buße.“[9]) Und wenn auch Jesus in der Bergpredigt an das altjüdische Gesetz anknüpfte mit den Worten: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, ich bin nicht gekommen aufzulösen sondern zu erfüllen“[10]), so leuchtete doch schon aus der an einzelnen Beispielen gezeigten Erklärung, wie Jesus die Erfüllung des Gesetzes meine, der große Unterschied zwischen früherer Werkheiligkeit und der reinen Gesinnungsheiligkeit, die jetzt an die Stelle dieser treten sollte, hell heraus; es war klar, daß die bloße Übereinstimmung mit dem Gesetze nicht mehr als genügend erachtet wurde, der Handlung sittlichen Wert zu verleihen, daß man vielmehr bei den einzelnen im Gesetze gebotenen Handlungen auf die in denselben zu Grunde liegende Gesinnung zurückgehen müsse. Dieses Hinausgehen der Lehre Jesu weit über den engen Rahmen der Erfüllung des jüdischen Gesetzes machte denn auch einen solchen Eindruck auf das Volk, daß es am Schlusse der Bergpredigt heißt: „Und

[1]) Twesten, die religiösen, politischen und socialen Ideen der asiatischen Kulturvölker und der Ägypter, Berlin 1872. Bd. 2. S. 626. — [2]) Lessing nennt das einen heroischen Gehorsam in „Erziehung des Menschengeschlechts“ § 32. — [3]) Levit. 19, 3. — [4]) Levit. 19, 12. — [5]) Levit. 19, 16. — [6]) Ebend. 19, 18. — [7]) Ebend. 19, 28. — [8]) Ebend. 19, 31. — [9]) Matth. 3, 7—8. — [10]) Matth. 5, 17.

es begab sich, da Jesus diese Rede vollendet hatte, entsetzte sich das Volk über seine Lehre, denn er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten" und daß seine Rede allen denen als ein Greuel erschien, welche in ihrer Gesetzesfrömmigkeit ein so bequemes Mittel fanden, sich das ewige Leben neben ihrem zeitlichen Wohl zu sichern.[1])

Zu der reinen Gesinnungsheiligung aber gelangen wir durch völlige Sinnesänderung, die Jesus dem Nikodemus gegenüber mit den Worten bezeichnet: „Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen."[2]) Wir bedürfen der sittlichen Erneuerung als Knechte der Sünde, als Unfreie, als solche, die zwar das Gute wollen, aber das Vollbringen desselben nicht finden.[3]) Frei müssen wir werden von der Knechtschaft, frei von dem unglücklichen Zustande, in dem wir Lust haben an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen, aber ein anderes Gesetz in unsern Gliedern haben, das dem Gesetze in unserm Gemüte widerstreitet.[4]) Diese Freiheit erlangen wir durch Jesus Christus, denn „so euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei."[5]) Knechtschaft und Freiheit, das Leben unter der Sünde und das Leben im Stande der Erlösung, das sind Gegensätze, die keiner der Apostel energischer betont hat und betonen konnte als der, welcher es selber erfahren, wie tief die Kluft zwischen beiden ist, der Apostel Paulus. Nach seiner Lehre im Römerbriefe 7, 8—25 unterscheidet er im sittlichen Leben des Menschen drei Stadien. Vor der Kenntnis des Gesetzes weiß der Mensch nichts von der Sünde, er thut dieselbe unbewußt. Zum Bewußtsein seiner Sündenschuld gelangt er erst dadurch, daß das Gesetz mit seinen Forderungen an ihn herantritt, aber er weiß nicht, wie er denselben gerecht werden will, je ernster sein Bemühen, desto tiefer die Einsicht in die Erfolglosigkeit seines Strebens. Aber dahin muß es erst mit dem Menschen kommen, sonst ist das dritte Stadium eine Unmöglichkeit. Erst wenn der Mensch einsieht, er kann sich durch eigene Kraft seiner Fesseln nicht entledigen, wenn er an sich selbst verzweifelt, erst dann wird er Hülfe suchend sich an den wenden, der seine Bürde ihm abzunehmen allein imstande ist, der da den glimmenden Docht nicht auslöschen und das zerknickte Rohr nicht zerbrechen will[6]), im festen Glauben wird er zu dem alleinigen Arzt der Seele seine Zuflucht nehmen und Erlösung von seinen Sünden finden. So ist aus der Knechtschaft die Freiheit erwachsen, aus dem alten Leben in der Sünde ein neues in der Liebe, das Gebot, das uns zuruft „du sollst", ist zum selbsteignen geworden. Das Treibende und das ganze Leben Durchdringende ist fortan die Liebe, wie sie Engelzungen nicht schöner singen können als der Apostel Paulus im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes.

So ist also der freie Liebesgehorsam gegen Gottes Willen das Prinzip der christlichen Sittlichkeit, das sich leicht auf eine dem Kantschen kategorischen Imperativ analoge Form bringen läßt.

Als Jesus gefragt wurde, welches das vornehmste Gebot im Gesetz sei, antwortete er: „Du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte. Das ist das vornehmste und größeste Gebot. Das andere aber ist dem gleich: Du soll deinen Nächsten lieben als dich selbst. In diesen zweien Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten."[7]) In diesem Doppelgebot der Liebe zu Gott und zu den Nächsten „haben die sämtlichen Gebote des A. T. ihr Prinzip."[8]) Aber diese beiden Gebote sind doch im Grunde nur eins: denn „so jemand spricht: ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner: denn wer seinen Bruder nicht liebet, den er siehet, wie kann der Gott lieben, den er nicht siehet?"[9]) Nun aber: „So ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Thun nicht dasselbe auch die Zöllner? Und so ihr euch nur zu euren Brüdern freundlich thut, was thut ihr Sonderliches? Thun nicht die Zöllner auch also?"[10])

---

[1]) Horn: Lessing', Jesus und Kant. Zur hundertjährigen Gedenkfeier von Nathan dem Weisen und der Erziehung des Menschengeschlechtes. Wien 1880. S. 80 f. — [2]) Ev. Joh. 3, 3. — [3]) Röm. 7, 18. — [4]) Röm. 7, 22—23. — [5]) Joh. 8, 36. — [6]) Matth. 12, 20. — [7]) Matth. 22, 36—40. — [8]) Meyer, Kritisch exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus S. 456. — [9]) 1. Joh. 4, 20—21. — [10]) Matth. 5, 46—47. —

Darum lautet das eine Gebot, das alle andern in sich schließt: „Liebet eure Feinde"[1]): der kategorische Imperativ des Christentums.[2])

Warum kategorisch, bedarf des Beweises um so mehr, als es von jeher an solchen nicht gefehlt hat, die das Christentum des Egoismus und Eudämonismus bezichtigt haben. Und auf den ersten Blick nicht mit Unrecht. Wird doch in der ganzen heiligen Schrift, im A. wie im N. T., besonders in den Reden Jesu, sowie in den Briefen des Paulus gar oft ein Lohn verheißen und zwar im A. T. ein Lohn, der sich nur auf das irdische Wohlergehen der Menschen bezieht. Die Verheißung des Dekalogs: „auf daß du lange lebest und daß es dir wohlgehe im Lande" wiederholt sich so oft in der verschiedensten, detailliertesten Weise. So durch Moses kurz vor dessen Tode: „Werdet ihr nun meine Gebote hören, die ich euch heute gebiete, daß ihr den Herrn, euren Gott liebet und ihm dienet von ganzem Herzen und von ganzer Seele, so will ich eurem Lande Regen geben zu seiner Zeit, Frühregen und Spatregen, daß du einsammelst dein Getreide, deinen Most und dein Öl; und will deinem Vieh Gras geben auf deinem Felde, daß ihr esset und satt werdet. Schreibe sie an die Pfosten deines Hauses und an deine Thore, daß du und deine Kinder lange lebest auf dem Lande. Der Herr wird alle Völker vor euch her vertreiben, daß ihr größere und stärkere Völker einnehmet denn ihr seid. Alle Örter, darauf eure Fußsohle tritt, von der Wüste an und von dem Berge Libanon und von dem Wasser Phrat bis ans äußerste Meer soll eure Grenze sein. Niemand wird euch widerstehen mögen. Eure Furcht und Schrecken wird der Herr über alle Länder kommen lassen, darin ihr reiset."[3]) Umgekehrt droht Moses, wenn sie den Bund brechen und die Gebote des Herrn nicht halten, „daß der Zorn des Herrn ergrimme über euch und schließe den Himmel zu, daß kein Regen komme und die Erde ihr Gewächs nicht gebe und bald umkommt von dem guten Lande, das euch der Herr gegeben hat."[4]) Als Samuel nach der Wahl eines Königs das Richteramt niederlegt, ruft er dem Volke noch einmal drohend und mahnend zu: „Werdet ihr des Herrn Stimme nicht gehorchen, sondern seinem Munde ungehorsam sein, so wird die Hand des Herrn wider euch und wider eure Väter sein."[5]) Aus diesen und vielen andern Stellen erhellt, wie das Volk, wenn es in den Wegen des Herrn wandelt, ein vertragsmäßiges Recht auf die Gnade des gerechten und treuen Gottes hat, dagegen jedes Unglück als eine Folge der Strafgerechtigkeit Gottes ansehen muß. Nicht minder deutlich beweisen die angeführten Stellen, daß die Glückseligkeit lediglich auf dieser Erde verwirklicht werden, nicht über das Grab hinausgehen sollte, daß also die ewige Gerechtigkeit im irdischen Leben nachgewiesen werden mußte und des Frommen Trost kein anderer war als der: „Bleibe fromm und halte dich recht, denn solchen wird es zuletzt wohl gehen." Strafe und Belohnung sollte des Volkes Zügel und Antrieb sein. Ganz natürlich: „Ein Volk, das so roh, so ungeschickt zu abgezogenen Gedanken war, noch so völlig in seiner Kindheit, was war es für einer moralischen Erziehung fähig? Keiner andern, als die dem Alter der Kindheit entspricht, der Erziehung durch unmittelbare Strafen und Belohnungen."[6]) Erst als in den Zeiten des Exils und zumal in den letzten Zeiten des Reichs die Drangsale dieser Unglücksperiode die Freude an den öffentlichen Zuständen verkümmerten und die Abkehr vom öffentlichen Leben den Blick auf das Innere wendete, da „war das Volk in der Ausübung seiner Vernunft so weit gekommen, daß es zu seinen moralischen Handlungen edlere, würdigere Bewegungsgründe bedurfte und brauchen konnte, als zeitliche Belohnungen und Strafen waren, die es bisher geleitet hatten."[7]) Es begann erst damals die Ausbildung des Glaubens an die Unsterblichkeit, eines Glaubens, der über das Fassungsvermögen des früheren Volkes weit hinausging. Denn wenn auch die frühere Zeit nicht ein völliges Aufhören des Daseins mit dem Tode, sondern ein leeres, freudenloses Fortbestehen im Scheol, einem dumpfen kalten Ort tief unter der Erde, annahm und die Seele gleich dem Geist als einen feinen, ätherischen Körper sich dachte, so wurde doch erst

---

[1]) Matth. 5, 41. — [2]) Lessing findet die Summe des Christentums in den Worten des Jüngers, „den Jesus lieb hatte": „Kinderchen, liebt euch." In dem Gespräch „das Testament Johannis" sagt er: „Ich glaube, daß mit weit mehrerem Rechte in allen unsern Kirchen, an dem sichtbarsten Orte, mit goldenen Buchstaben angeschrieben zu werden verdiente: „Kinderchen, liebt euch." — [3]) Deut. 11, 13—15. 20—25. Levit 16, 1—12. — [4]) Deut. 11, 17. Levit 26, 14—39. — [5]) 1. Sam. 12, 15. — [6]) Lessing, die Erziehung des Menschengeschlechtes. § 16. — [7]) Ebend. § 55.

ganz allmählich die Beziehung auf das ewige Leben ein wesentlicher Gesichtspunkt im irdischen[1]), bis der Glaube so allgemein wurde, daß den Sadducäern die Leugnung der Unsterblichkeit zum Vorwurf gemacht wurde.

Mit dem Durchbruch des Glaubens an die Unsterblichkeit vollzog sich naturgemäß eine gewaltige Änderung in der Lohnverheißung. An die Stelle des Materiellen trat die ewige Seligkeit oder, wo sich im N. T. ein zeitlicher Lohn findet, etwas Nichtmaterielles, das mit der ewigen Seligkeit im Zusammenhang steht. So heißt es Matth. 19, 29: „Wer verläßt Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen, der wird es hundertfältig nehmen und das ewige Leben erwerben." Kann man auch allenfalls den zeitlichen Lohn durch eperegetische Fassung der Worte καὶ ζωὴν αἰώνιον herauseregesieren, so ist doch ἑκατονπλασίονα nicht mit Notwendigkeit auf οἰκίας ἢ ἀδελφοὺς ꝛc. zu beziehen, das folgende καὶ läßt die Möglichkeit zu ἑκατονπλασίονα auf zeitliche, aber nichtmaterielle Dinge zu deuten, die der Anschluß an den Heiland im Gefolge hat, wie Ruhe und Frieden der Seele, die hundertmal mehr wert sind als alles andere, so daß dann das ewige Leben nur die Fortsetzung und höchste Staffel der bereits mit Jesu erworbenen, in das Diesseits hineinstrahlenden Seligkeit ist. Meyer's Interpretation: „πολλαπλασίονα [2]) kann durchaus auf nichts anderes als auf die Vergeltung im künftigen Messiasreiche gehen" scheint wegen der Parallelstellen bedenklich, in denen der Zusatz ἐν καιρῷ τούτῳ keine Wahl der Zeit gestattet. Es sind Luc. 18, 29 — 30 und Marc. 10, 29 — 30. Die Beziehung des ἑκατονπλασίονα in der letzteren Stelle auf geistliche zeitliche Güter wird uns auch wegen der ausdrücklichen Worte: „Der nicht hundertfältig empfange jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker" nicht fraglich erscheinen, wenn wir uns an das Zusammenleben der ersten Christen erinnern, von denen es heißt: „sie blieben bei einander und hielten alle Dinge gemein und sie waren täglich und stets bei einander einmütig"[3]) d. h. sie lebten wie Brüder und Schwestern zusammen eine große Familie bildend, in der die Liebe als festes Band alle umschloß.[4]) Lucas aber würde, wollte er in obiger Stelle materiellen Lohn verheißen, mit sich selbst in Widerspruch stehen, wenn er sagt: „Doch aber liebet eure Feinde, thut wohl und leihet, daß ihr nichts dafür hoffet, so wird euer Lohn groß sein und werdet Kinder des Allerhöchsten sein."[5])

Dagegen sind der Stellen im N. T. gar viele, in denen ein rein geistiger, innerlicher Lohn verheißen wird. Ein solcher ergiebt sich schon aus dem Gegensatz zu dem, der den Pharisäern, den Heuchlern zuteil wird: „Sie haben ihren Lohn dahin," d. h. sie finden volle Befriedigung, wenn sie von den Leuten gesehen und von ihnen gepriesen werden, denn nur deshalb geben sie Almosen, beten und fasten sie auf den Gassen, erfüllen sie die Formen der Frömmigkeit, während ihr Herz kalt ist und nichts weiß von Liebe und Barmherzigkeit. „Sie werden in die ewige Pein gehen, aber die Gerechten in das ewige Leben."[6]) An andern Stellen wird statt des ewigen Lebens die Teilnahme am Himmelreich als Lohn genannt, so 2. Petr. 1, 11: „Also wird euch reichlich dargereicht werden der Eingang zu dem ewigen Reich unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi." Beides, die ζωὴ αἰώνιος und die βασιλεία ist ein und dasselbe.

Wenn es also nicht zu leugnen ist, daß der christlichen Leistung ein Lohn verheißen wird, so haben wohl die Feinde des Christentums recht mit ihrer Beschuldigung des Eudämonismus? Und doch scheint es nur so. Es kommt alles darauf an, wer den Lohn erhält. Es ist immer nur von solchen die Rede, die dem Reiche Gottes bereits angehören, und daß auch diese keinen Rechtsanspruch haben, daß sie die Seligkeit sich nicht verdienen können, spricht der Evangelist Lucas unzweideutig aus[7]): „Also auch ihr, wenn ihr alles gethan habt, was euch befohlen ist, so sprechet: Wir sind unnütze Knechte; wir haben gethan, was wir zu thun schuldig

[1]) Twesten. Die religiösen, politischen und socialen Ideen der asiatischen Kulturvölker und der Ägypter. Berlin 1872. 2. Bd. S. 597 f. — [2]) So lesen Lachmann und Tischer statt ἑκατονπλασίονα. — [3]) Acta 2, 44—46. — [4]) So schon Luther zu unserer Stelle: „Wer gläubet, der muß Verfolgung leiden und alles daransetzen, dennoch hat er genug; wo er hinkommt, findet er Vater, Mutter, Brüder, Güter, mehr denn je er verlassen konnte." — [5]) Luc. 6, 35. — [6]) Matth. 25, 46. — [7]) 17, 10.

waren." Wo das Verdienst keine Stätte hat, muß die Gnade walten. Was wir sind und haben, ist ja eitel Gnade Gottes, um so mehr die ewige Seligkeit, die Gott denen schenken will, die den rechten Glauben haben, der durch die Liebe thätig ist, denn ein Glaube, so er nicht Werk hat, ist er tot an ihm selber. Dem rechten Glauben aber steht der fern, der da Kranke besucht, Nackende bekleidet, Hungrige speist nur um des Lobes und der Anerkennung der Menschen willen. So fleischlich Gesinnten wird das ewige Leben nicht verheißen; wer seine höchste Freude hat am Irdischen, würde sich auch nicht locken lassen durch die Verheißung des ewigen Lebens, das gar nicht das ihm bietet und leistet, wonach sein Herz verlangt, so wenig man einen Knaben durch Dinge lockt, die demselben völlig fremd sind. Denn worin besteht das ewige Leben? „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen."[1])

III. Vergleichung.

Gegenüber der bloßen Willkür des Individuums und der weit verbreiteten schlaffen Sittenlehre und energielosen Sentimentalität ein allgemeines Gesetz aufgestellt und zur Geltung gebracht zu haben ist gewiß ein nicht zu bestreitendes großes Verdienst Kants, wenn es ihm auch nicht gelang zu einem in jeder Beziehung befriedigenden Moralprinzip zu gelangen. Die Schuld an dem Mißerfolge tragen die Voraussetzungen, auf denen er dasselbe basierte. Kant ließ sich in seiner Rigorosität zu der durchaus irrigen Meinung verleiten, alle Neigung trübe notwendig die reine Pflichtmäßigkeit. Daß das nicht der Fall, bedarf kaum des Beweises. Denn läßt sich auch nicht leugnen, daß das Prinzip der Selbstliebe: „Liebe dich selbst über alles und Gott und deinen Nächsten um deiner selbst willen" dem Prinzip der Sittlichkeit schnurstracks zuwiderläuft, so ist doch andrerseits nicht einzusehen, wie wir das Wohl anderer anders empfinden könnten als in uns und von uns selber, indem wir es denkend, fühlend und begehrend nach der Analogie mit unsern eigenen Zuständen und Bedürfnissen nachbilden. Noch viel weniger verständlich ist es, wie das Wohl anderer uns zum Handeln nur anreizen sollte um der Annehmlichkeit willen, die wir für uns daraus erwarten.[2]) Macht sich auch auf dem Markte des Lebens der Egoismus und Eudämonismus breit, so muß doch jeder zugeben, daß hohe und herrliche Ziele, wie das Wohl der ganzen Menschheit, das ganze sittliche Leben einzelner Menschen bestimmen können und bestimmen, Ziele, die wohl zu einem Prinzip der Moral tauglich sind. Gradezu verletzend ist die kalte Strenge bei unserm Philosophen, die rauhe, freudlose Pflichterfüllung, die Zurückweisung der Liebe aus der Ethik, wenn er sagt: „Ein Gebot, daß man etwas gern thun soll, ist in sich widersprechend"[3]) und das christliche Gebot der Liebe so auffaßt, daß blos das Streben nach liebender Erfüllung der Pflichten geboten, also uns ein unerreichbares Ideal als Ziel vorgesetzt sei.[4]) Welch ein Unterschied zwischen Kant und dem Christentum, das nicht müde wird die Liebe und immer wieder die Liebe als des Gesetzes Erfüllung hinzustellen und zu fordern.

[1]) Joh. 17, 3. Vgl. Naumann, die neutestamentliche Lehre vom Lohn und ihre Bedeutung für die evangelische Kirche. Sangerhausen 1881. — [2]) Überweg, das Aristotelische, Kantische und Herbartsche Moralprinzip, in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, herausgegeben von Fichte, Ulrici und Wirth. Neue Folge 24. Bd. Halle 1853. S. 71 ff. — [3]) Bd. 8, S. 210. — [4]) Volkelt, Kants kategorischer Imperativ und die Gegenwart. Wien 1875. S. 13.

ganz allmählich die Beziehung auf das ewige Leben ein wesentlicher Gesichtspunkt im irdischen[1]), bis der Glaube so allgemein wurde, daß den Sadducäern die Leugnung der Unsterblichkeit zum Vorwurf gemacht wurde.

Mit dem Durchbruch des Glaubens an die Unsterblichkeit vollzog sich naturgemäß eine gewaltige Änderung in der Lohnverheißung. An die Stelle des Materiellen trat die ewige Seligkeit oder, wo sich im N. T. ein zeitlicher Lohn findet, etwas Nichtmaterielles, das mit der ewigen Seligkeit im Zusammenhang steht. So heißt es Matth. 19, 29: „Wer verläßt Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen, der wird es hundertfältig nehmen und das ewige Leben ererben." Kann man auch allenfalls den zeitlichen Lohn durch eperegetische Fassung der Worte *καὶ ζωὴν αἰώνιον* herauseregesieren, so ist doch *ἑκατονπλασίονα* nicht mit Notwendigkeit auf *οἰκίας ἢ ἀδελφοὺς* ꝛc. zu beziehen, das folgende *καὶ* läßt die Möglichkeit zu *ἑκατονπλασίονα* auf zeitliche, aber nichtmaterielle Dinge zu deuten, die der Anschluß an den Heiland im Gefolge hat, wie Ruhe und Frieden der Seele, die hundertmal mehr wert sind als alles andere, so daß dann das ewige Leben nur die Fortsetzung und höchste Staffel der bereits mit Jesu erworbenen, in das Diesseits hineinstrahlenden Seligkeit ist. Meyer's Interpretation: „*πολλαπλασίονα*[2]) kann durchaus auf nichts anderes als auf die Vergeltung im künftigen Messiasreiche gehen" scheint wegen der Parallelstellen bedenklich, in denen der Zusatz *ἐν καιρῷ τούτῳ* keine Wahl der Zeit gestattet. Es sind Luc. 18, 29 — 30 und Marc. 10, 29 — 30. Die Beziehung des *ἑκατονπλασίονα* in der letzteren Stelle auf geistliche zeitliche Güter wird uns auch wegen der ausdrücklichen Worte: „Der nicht hundertfältig empfange jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker" nicht fraglich erscheinen, wenn wir uns an das Zusammenleben der ersten Christen erinnern, von denen es heißt: „sie blieben bei einander und hielten alle Dinge gemein und sie waren täglich und stets bei einander einmütig"[3]) d. h. sie lebten wie Brüder und Schwestern zusammen eine große Familie bildend, in der die Liebe als festes Band alle umschloß.[4]) Lucas aber würde, wollte er in obiger Stelle materiellen Lohn verheißen, mit sich selbst in Widerspruch stehen, wenn er sagt: „Doch aber liebet eure Feinde, thut wohl und leihet, daß ihr nichts dafür hoffet, so wird euer Lohn groß sein und werdet Kinder des Allerhöchsten sein."[5])

Dagegen sind der Stellen im N. T. gar viele, in denen ein rein geistiger, innerlicher Lohn verheißen wird. Ein solcher ergiebt sich schon aus dem Gegensatz zu dem, der den Pharisäern, den Heuchlern zuteil wird: „Sie haben ihren Lohn dahin," d. h. sie finden volle Befriedigung, wenn sie von den Leuten gesehen und von ihnen gepriesen werden, denn nur deshalb geben sie Almosen, beten und fasten sie auf den Gassen, erfüllen sie die Formen der Frömmigkeit, während ihr Herz kalt ist und nichts weiß von Liebe und Barmherzigkeit. „Sie werden in die ewige Pein gehen, aber die Gerechten in das ewige Leben."[6]) An andern Stellen wird statt des ewigen Lebens die Teilnahme am Himmelreich als Lohn genannt, so 2. Petr. 1, 11: „Also wird euch reichlich dargereicht werden der Eingang zu dem ewigen Reich unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi." Beides, die *ζωὴ αἰώνιος* und die *βασιλεία* ist ein und dasselbe.

Wenn es also nicht zu leugnen ist, daß der christlichen Leistung ein Lohn verheißen wird, so haben wohl die Feinde des Christentums recht mit ihrer Beschuldigung des Eudämonismus? Und doch scheint es nur so. Es kommt alles darauf an, wer den Lohn erhält. Es ist immer nur von solchen die Rede, die dem Reiche Gottes bereits angehören, und daß auch diese keinen Rechtsanspruch haben, daß sie die Seligkeit sich nicht verdienen können, spricht der Evangelist Lucas unzweideutig aus[7]): „Also auch ihr, wenn ihr alles gethan habt, was euch befohlen ist, so sprechet: Wir sind unnütze Knechte; wir haben gethan, was wir zu thun schuldig

[1]) Twesten. Die religiösen, politischen und socialen Ideen der asiatischen Kulturvölker und der Ägypter. Berlin 1872. 2. Bd. S. 597 f. — [2]) So lesen Lachmann und Tischer statt *ἑκατονταπλασίονα* — [3]) Acta 2, 44—46. — [4]) So schon Luther zu unserer Stelle: „Wer gläubet, der muß Verfolgung leiden und alles daransetzen, dennoch hat er genug; wo er hinkommt, findet er Vater, Mutter, Brüder, Güter, mehr denn je er verlassen konnte." — [5]) Luc. 6, 35. — [6]) Matth. 25, 46. — [7]) 17, 10.

waren." Wo das Verdienst keine Stätte hat, muß die Gnade walten. Was wir sind und haben, ist ja eitel Gnade Gottes, um so mehr die ewige Seligkeit, die Gott denen schenken will, die den rechten Glauben haben, der durch die Liebe thätig ist, denn ein Glaube, so er nicht Werk hat, ist er tot an ihm selber. Dem rechten Glauben aber steht der fern, der da Kranke besucht, Nackende bekleidet, Hungrige speist nur um des Lobes und der Anerkennung der Menschen willen. So fleischlich Gesinnten wird das ewige Leben nicht verheißen; wer seine höchste Freude hat am Irdischen, würde sich auch nicht locken lassen durch die Verheißung des ewigen Lebens, das gar nicht das ihm bietet und leistet, wonach sein Herz verlangt, so wenig man einen Knaben durch Dinge lockt, die demselben völlig fremd sind. Denn worin besteht das ewige Leben? „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen."[1])

III. Vergleichung.

Gegenüber der bloßen Willkür des Individuums und der weit verbreiteten schlaffen Sittenlehre und energielosen Sentimentalität ein allgemeines Gesetz aufgestellt und zur Geltung gebracht zu haben ist gewiß ein nicht zu bestreitendes großes Verdienst Kants, wenn es ihm auch nicht gelang zu einem in jeder Beziehung befriedigenden Moralprinzip zu gelangen. Die Schuld an dem Mißerfolge tragen die Voraussetzungen, auf denen er dasselbe basierte. Kant ließ sich in seiner Rigorosität zu der durchaus irrigen Meinung verleiten, alle Neigung trübe notwendig die reine Pflichtmäßigkeit. Daß das nicht der Fall, bedarf kaum des Beweises. Denn läßt sich auch nicht leugnen, daß das Prinzip der Selbstliebe: „Liebe dich selbst über alles und Gott und deinen Nächsten um deiner selbst willen" dem Prinzip der Sittlichkeit schnurstracks zuwiderläuft, so ist doch andrerseits nicht einzusehen, wie wir das Wohl anderer anders empfinden könnten als in uns und von uns selber, indem wir es denkend, fühlend und begehrend nach der Analogie mit unsern eigenen Zuständen und Bedürfnissen nachbilden. Noch viel weniger verständlich ist es, wie das Wohl anderer uns zum Handeln nur anreizen sollte um der Annehmlichkeit willen, die wir für uns daraus erwarten.[2]) Macht sich auch auf dem Markte des Lebens der Egoismus und Eudämonismus breit, so muß doch jeder zugeben, daß hohe und herrliche Ziele, wie das Wohl der ganzen Menschheit, das ganze sittliche Leben einzelner Menschen bestimmen können und bestimmen, Ziele, die wohl zu einem Prinzip der Moral tauglich sind. Gradezu verletzend ist die kalte Strenge bei unserm Philosophen, die rauhe, freudlose Pflichterfüllung, die Zurückweisung der Liebe aus der Ethik, wenn er sagt: „Ein Gebot, daß man etwas gern thun soll, ist in sich widersprechend"[3]) und das christliche Gebot der Liebe so auffaßt, daß blos das Streben nach liebender Erfüllung der Pflichten geboten, also uns ein unerreichbares Ideal als Ziel vorgesetzt sei.[4]) Welch ein Unterschied zwischen Kant und dem Christentum, das nicht müde wird die Liebe und immer wieder die Liebe als des Gesetzes Erfüllung hinzustellen und zu fordern.

[1]) Joh. 17, 3. Vgl. Naumann, die neutestamentliche Lehre vom Lohn und ihre Bedeutung für die evangelische Kirche. Sangerhausen 1881. — [2]) Überweg, das Aristotelische, Kantische und Herbartsche Moralprinzip, in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, herausgegeben von Fichte, Ulrici und Wirth. Neue Folge 24. Bd. Halle 1853. S. 71 ff. — [3]) Bd. 8, S. 210. — [4]) Volkelt, Kants kategorischer Imperativ und die Gegenwart. Wien 1875. S. 13.

Aber auch vorausgesetzt, daß Kant recht daran that alle materiellen Prinzipien unter das Prinzip der Selbstliebe zu verweisen und somit zu verurteilen, so folgt doch noch keineswegs die Berechtigung in die bloße Form des Willens das Wesen der Sittlichkeit zu setzen, da ja ein drittes möglich ist, daß nämlich weder in der formlosen Materie noch in einer inhaltslosen Form das Prinzip der Ethik zu suchen sei. Kant macht die Form des Allgemeinen zum Grundgedanken, nicht als ob dieselbe ohne Inhalt bleiben sollte, denn er fordert, daß die Form und die auf ihr beruhende Gesinnung sich in sittlichen Handlungen bewähre ganz so wie nach protestantischem Dogma der Glaube, aber das Allgemeine Kants ist nicht das gestaltende Allgemeine einer Idee, kein allgemeines derart, daß es das Besondere enthielte und aus sich entwickelte[1]), es reicht vielmehr keineswegs aus auch nur den kleinsten Inhalt einer bestimmten Pflicht zu erklären, es bestimmt nicht aus sich, was gut sei. Was bleibt also übrig als doch wieder den Inhalt vom sinnlich Empirischen zu entnehmen, dessen Beseitigung Kant nur dadurch gelungen ist, daß er es möglichst tief herabdrückt.

Während das Moralprinzip des Christentums als bestimmtesten Inhalt die Liebe selbst dem Feinde gegenüber jedem zur Pflicht macht und so jede Frage nach dem Wie des Handelns aufs bestimmteste beantwortet, lassen sich nach dem Kantschen Moralprinzip: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" in der Anwendung auf jeden konkreten Fall die verschiedensten Entscheidungen treffen je nach dem sittlichen Standpunkte des Individuums. Nur für eine Persönlichkeit wie Kant, der, ein „Geistesaristokrat" sonder gleichen, von Jugend auf gewohnt war in der Pflichterfüllung seine höchste Befriedigung zu finden, der durch das bloße Pflichtgebot sich zum Rechtthun hinweisen ließ, genügte ein rein formales Moralprinzip. Das Mangelhafte desselben verraten Kants eigene Beispiele. Es genügt eins herauszuheben. Wenn jemand durch Not gezwungen Geld borgt und dem Gläubiger allerlei Versprechungen macht mit dem Vorsatz sie nicht zu halten, so fragt es sich, ob diese Handlungsweise zu einem allgemeinen Gesetz erhoben werden könne, um als recht oder unrecht beurteilt zu werden. Aber die Frage läßt uns ohne entscheidende Antwort, wir erhalten eine solche erst dann, wenn wir fragen, ob wir auch wollen können, daß daraus ein allgemeines Gesetz werde oder nicht. Daß auch Kant dies nicht entgangen, zeigen seine eigenen Worte aufs deutlichste: „man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt."[2]) In diesen Worten liegt das Bekenntnis, daß jene Form der Allgemeinheit als Prinzip der Sittlichkeit betrachtet nicht die letzte Instanz darbiete, sondern daß sie ein Prinzip der Entscheidung bereits voraussetzt, von dem die Beziehung jenes Imperativs auf das sittliche Wollen, um die es sich doch wesentlich handelt, ganz und gar abhängt. Das Subjekt kann das Rechte, Sittliche, allgemein Notwendige treffen, allein es ist nicht davor gesichert, daß sich ihm nicht das Zufällige als das Notwendige unterschiebt. Die Maxime leistet nicht, was sie leisten soll. Aus jenem einzigen Imperativ lassen sich keineswegs alle Imperative der Pflicht als ihrem Prinzip ableiten, jener Imperativ ist höchstens eine Formel, auf welche unter Voraussetzung anderer Prinzipien der Beurteilung und Entscheidung das sittliche Handeln sich zurückführen läßt. Mit Recht trifft daher das Kantsche Sittengesetz der Vorwurf, daß es für sich allein nichts entscheide, eine Forderung, die man einem Satze, der das ganze sittliche Gebiet allein beherrschen wolle, nicht erlassen kann. Erst muß man ein Prinzip der Entscheidung dafür haben, welches Wollen und Handeln vorzüglich oder verwerflich, löblich oder schändlich sei. Wie bestimmt ist dagegen das Moralprinpip des Christentums, das da nur das Handeln als löblich preist, welches aus der Liebe als der einzigen Quelle des Sittlichen herfließt, wie der Apostel Paulus den Kolossern[3]) die Worte ans Herz legt: „Alles, was ihr thut, das thut von Herzen."

Das Kantsche Moralprinzip: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" ist als ein rein formales genau genommen nur negativ, denn es

[1]) cf. Trendelenburg, Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten. — [2]) Metaphysik der Sitten. S. 50. — [3]) 3, 23.

gebietet nicht so oder anders zu handeln, sondern nur alles zu unterlassen, was der von ihm festgesetzten Form widerstreitet, es gibt uns keine Antwort, was wir thun sollen, sondern schreibt uns nur eine gewisse Form vor, wenn wir handeln. Was man nicht thun dürfe, das läßt sich aus jenem Begriff der Allgemeinheit des Gesetzes allenfalls ableiten, aber was man im einzelnen Falle thun solle, das ist schwierig zu sagen, weil das allgemeine Gesetz das Einzelne nicht erreicht.[1]) Ebenso verhält es sich mit der andern Formel, in die Kant sein Moralprinzip gekleidet hat: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person jedes andern jederzeit zugleich als Zweck und niemals blos als Mittel brauchst." Auch dieses Gesetz gibt unserm Handeln keinen positiven Zweck, denn das bloße Unterlassen eines Thuns ist keine Handlung, es genügt nicht, für die Form unseres Handelns die Regel zu beobachten, daß wir die Menschheit nicht als bloßes Mittel, sondern zugleich als Zweck gebrauchen. Wir müssen unserm Handeln einen Zweck geben, welcher das Handeln an sich zur Pflicht macht.

Während also das Kantsche Moralprinzip insofern sich als unzureichend erweist, als ihm der Inhalt fehlt, leistet das des Christentums alles, was von einem Moralprinzip verlangt werden kann und muß. Betrachten wir das oben erwähnte Beispiel: „Wenn jemand durch Not gezwungen Geld borgt und dem Gläubiger allerlei Versprechungen macht mit dem Vorsatze sie nicht zu halten" noch einmal, so ist ohne weiteres klar, daß eine solche Handlung als den Nächsten schädigend und mit dem Gebot der christlichen Nächstenliebe unvereinbar zu verurteilen und zu verdammen ist.

Aber noch in anderer Beziehung steht das Kantsche Moralprinzip dem des Christentums bedeutend nach. Kant verstand es nicht die Form näher zu bestimmen und individuell zu gestalten, denn die Worte: „einer allgemeinen Gesetzgebung" schließen alles Individuelle völlig aus. Wenn, sagt daher Überweg mit Recht, der Apostel Paulus umsonst das Evangelium verkündet und auf die Ehe verzichtet, um nicht dem Evangelium Christi „ein Hinderniß zu machen"[2]), so würde dies nach Kants Lehre ein über die Pflicht hinausgehendes Werk sein. Er that mehr, als was das allgemeine Gesetz von einem jeden Apostel forderte, aber nicht mehr als was ihm seine individuelle Begabung und Lage zur Pflicht machte, alles aus dem Wege zu räumen, was irgend den Lauf des Evangeliums aufhalten konnte. Mag nun auch für die meisten Fälle die allgemeine Regel ein sicherer Führer sein, der wenigstens ein weiteres Abirren vom rechten Wege verhindert, so ist sie doch nicht die reinste und höchste Sittlichkeit, die eine freilich ungleich schwerere Aufgabe, eine individuell bestimmte Entscheidung fordert und nicht blos einen umsichtigen Blick, sondern auch reinen und festen Sinn voraussetzt. An Stelle der Kantschen bloßen, kahlen Verallgemeinerung muß ein höheres Gesetz treten, das Kriterien enthält, nach denen sich ein jeder spezielle Fall in seiner vollen individuellen Bestimmtheit entscheiden läßt. Diese innere Beziehung der Form zum Inhalt des Wollens und Handelns und die Möglichkeit individuell bestimmter Entscheidung drückt der kategorische Imperativ des Christenthums aus, der allen die gleiche Mahnung zuruft: Liebet eure Feinde. Aber die praktische Bethätigung dieser von allen geforderten Liebesgesinnung muß eine andere sein seitens des Reichen als des Armen, eine andere seitens des Gebildeten als des Ungebildeten und so fort nach den verschiedenen Verhältnissen und Lagen des Lebens. Wollte der Reiche nicht anders für seinen Nächsten eintreten als der Arme, würde er weit hinter seiner Pflicht zurückbleiben, ebenso der Gebildete, wollte er nicht höheren Forderungen gerecht werden, als es dem Ungebildeten möglich ist. „Denn welchem viel gegeben ist, bei dem wird man viel suchen; und welchem viel befohlen ist, von dem wird man viel fordern."[3])

So groß also in den angeführten Beziehungen die Kluft ist zwischen den beiden in Rede stehenden Moralprinzipien, so nähern sich dieselben doch wiederum in anderem Betracht gar bedeutend, will man nicht eine völlige Kongruenz beider zugeben. Nach der Meinung Kants muß das Sittengesetz a priori gebieten, d. h. ohne Rücksicht auf alle wenn und aber, ohne zu fragen, was für Folgen eine That haben könnte. So manche That ist,

[1]) Dorner, über die Prinzipien der Kantischen Ethik. Halle 1875. S. 65. — [2]) 1. Kor. 9, 12. — [3]) Luc. 12, 48.

so edel und hochherzig sie auch aussehen mag, doch ohne sittlichen Wert, ja sittlich verwerflich zu nennnen, weil der Handelnde seinen Nächsten als Mittel für seine selbstischen Zwecke gebraucht. Wenn jemand einen Hungernden speist oder einen Nackenden kleidet und sollte das auch mit empfindlichem Abbruch an der eigenen Bequemlichkeit geschehen, so hat er doch seinen Lohn dahin, wenn er seine Gaben nur deshalb gereicht, um sich dadurch vor den Menschen mit einem gewissen Heiligenschein zu umgeben oder sich einen höhern Anspruch auf die ewige Seligkeit zu sichern. Wahrhaft sittlich hätte er nur dann gehandelt, wenn keinerlei Gedanken über die Folgen seinem Thun vorangegangen wären. So stellt auch Jesus das Fundamentalgesetz seiner Lehre ausdrücklich als ein a priori gebietendes hin, wenn er z. B. sagt: „Habt acht auf euer Almosen, daß ihr die nicht gebet vor den Leuten; ihr habt anders keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel.“[1])

Mit so viel Energie aber auch Kant gegen das Glückseligkeitsprinzip zu Felde zieht, so sehr er den Begriff des Lohnes und somit auch den der Lust aus seinem System der Ethik verbannt wissen will, so schleichen sich diese Begriffe doch ohne sein Wissen wieder ein. So schon, wenn er die sogenannten unvollkommenen Pflichten gegen andere[2]) damit begründet, daß, wenn jeder Mensch sich auf sich selbst zurückzöge ohne jedoch seinem Nächsten irgend etwas zu entziehen oder auch nur zu beneiden, das menschliche Geschlecht zwar wohl noch bestehen könnte „und ohne Zweifel noch besser, als wenn jedermann von Teilnahme und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, dergleichen gelegentlich auszuüben, dagegen aber auch wo er nur kann betrügt, das Recht der Menschen verkauft oder ihm sonst Abbruch thut. Aber gleichwohl ist es doch unmöglich zu wollen, daß ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dies beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er anderer Liebe und Teilnahme bedarf und wo er durch ein solches, aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.“ So sieht sich Kant hier genötigt das Glückseligkeitsprinzip wieder unter die Grundelemente der Sittlichkeit aufzunehmen. Denn, wenn ich dem Nächsten nur darum helfen soll, um im Falle der Not mich wiederum seiner Hülfe und seines Beistandes zu erfreuen, was haben wir da anders als das Prinzip der Glückseligkeit?

Wenn Kant ferner von der Achtung vor dem Gesetze, die nichts anderes ist als Achtung vor dem Vernunftwillen, eingesteht, daß sie „so wenig Unlust ist, daß, wenn man den Eigendünkel einmal abgelegt, man sich an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann“, was haben wir da wiederum anderes als Lust oder Unlust? „Denn mag immerhin ein Gefühl, welches nicht Lust und doch auch nicht Unlust, sondern indifferent zwischen beiden ist, diese Indifferenz behalten können, wenn es sich um unwichtige, gleichgültige Dinge handelt; bei einem so wichtigen Gegenstande, wie der in Rede stehende, wird es alsbald entweder in das eine oder das andere umschlagen müssen.“[3]) Mit dem moralischen Gefühl hängt das Gewissen eng zusammen, das Kant als „die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft“ oder als das „Bewußtsein des inneren Gerichtshofes im Menschen“[4]) definiert, sofern dasselbe das Gefühl moralischer Lust oder Unlust in uns wach ruft, je nachdem es in unserer Handlungsweise Übereinstimmung mit dem Gesetze oder das Gegenteil sieht. Die Selbstzufriedenheit, die wir in ersterem Falle empfinden, ist sie nicht derselbe Lohn wie ihn das neue Testament in dem auf dem Bewußtsein treuer Pflichterfüllung beruhenden Frieden der Seele verheißt? Und weiter. War es bisher nur zeitlicher Lohn, der ungerufen aus der Verbannung zu Kant zurückgekehrt war, so treffen wir auch den in der Zukunft zu erwartenden Lohn wieder bei unserm Philosophen an. Beruht doch auf demselben die Annahme von der Unsterblichkeit der Seele sowohl als von

[1]) Matth. 6, 1. — [2]) Die Pflicht sein Leben zu erhalten ist eine vollkommene Pflicht gegen sich selbst, ein angeborenes nützliches Talent zu entwickeln eine unvollkommene Pflicht gegen sich selbst, die Pflicht andere nicht zu bestehlen eine vollkommene Pflicht gegen andere, aber dem Nächsten in der Not beizustehen eine unvollkommene Pflicht gegen andere. — [3]) Ölze, Kants ethisches Prinzip und die Lehre des neuen Testaments. Wittenberg 1882. S. 20. — [4]) Tugendlehre. S. 248 und 293.

dem Dasein Gottes als Postulaten der praktischen Vernunft[1]). Diese unterscheidet Kant von der „reinen Vernunft“ in der Weise, daß er unter der „praktischen Vernunft“ den Willen versteht, sofern er durch die Vernunft auf praktischem Gebiete bestimmt wird, unter letzterer den Geist des Menschen, sofern er sich blos denkend äußert. Kant ist viel zu wahrheitsliebend, als daß er es nicht offen eingestehen sollte, die Grenze unserer Erkenntniß sei das Gebiet der Erfahrung, was darüber hinaus liege, sei unserer Vernunft verschlossen. Sind also Gott und Unsterblichkeit unserer theoretischen Einsicht unerreichbar, so sind diese Ideen doch nichts desto weniger Postulate der praktischen Vernunft. Sofern diese einen Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit fordert, der hier auf Erden erfahrungsmäßig nicht stattfindet, werden wir auf eine zukünftige Zeit verwiesen, auf die Unsterblichkeit. Dieselbe ergibt sich aus dem Bewußtsein, daß die vollkommene Übereinstimmung unserer Gesinnung mit dem Sittengesetze sich nur in einem ins Unendliche fortdauernden Progresse des persönlichen Geistes verwirklichen läßt. Wir bedürfen aber dieser Idee der Unsterblichkeit, „denn nur unter dieser Idee leben heißt Leben, würdig des Menschen, dessen Verstand der Natur ihre Gesetze vorschreibt, dessen Wille etwas von dem Stolze des Weltbeherrschers in sich trägt. Das Leben sehen unter der Idee der Unsterblichkeit, das heißt es erblicken unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit, das heißt hinabschauen auf das Treiben der Stunde und die rastlose Gewalt des Tages, wie der ewige Gott, der den Mächten der Zeit entrückt ist. Da verschwinden die kleinen Sorgen und die ärgerlichen Mühseligkeiten der Welt, und dem freien Blick zeigen sich die Dinge in ihrer wahren Größe“.[2]) Ebenso verhält es sich mit dem Dasein Gottes, eines Begriffes, den der Mensch nicht entbehren kann, „in welchem er alles das ist, sein Wohl und Wehe mit dem der ganzen Welt zusammenfaßt.“ In der sinnlichen Welt kann Gott nicht sein, denn wer ihn als ein Sinnenwesen auffaßt, zieht ihn in unsere Erscheinungswelt hinein, und er soll doch über der Welt stehen. Über die Welt aber kann der Verstand nicht hinausgreifen, denn niemand weiß, ob seine Gesetze dort noch gelten. So wird es dem Verstande gänzlich unmöglich, das Dasein Gottes zu beweisen[3]), das deshalb von Kant als Postulat der praktischen Vernunft wieder eingeführt und aus der Notwendigkeit geschlossen wird einen Welturheber anzunehmen, der in der Unendlichkeit die Vereinigung von Tugend als Ursache und Glückseligkeit als Wirkung zur Wahrheit macht. Nur noch ein Schritt und Kant befand sich auf dem Wege des Christenthums, das da die Überzeugung von Gottes Dasein und die Herleitung alles Sittlichen aus dem göttlichen Willen als eins setzt.

Noch in einem andern Punkte stimmen beide Moralprinzipien überein. Kant entwickelt die vorzüglichsten Wahrheiten der geoffenbarten Religion aus bloßen Vernunftgründen und erkennt auf dem Gebiete der Sittlichkeit nur die Vernunft als gesetzgebend an. Die Autonomie des Willens ist nach ihm das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetzgebung, d. h. der Wille muß auf dem Gebiete der Sittlichkeit selbst der oberste Gesetzgeber sein, der an kein anderes als an das von ihm selbst gegebene Gesetz gebunden ist. Jede Unterordnung des Willens

[1]) Den Ausdruck „Postulat“ finden wir erklärt in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft: „Der Ausdruck eines Postulates der reinen praktischen Vernunft könnte noch am meisten Mißdeutung veranlassen, wenn man damit die Bedeutung vermengte, welche die Postulate der reinen Mathematik haben und welche apodiktische Gewißheit bei sich führen. Aber diese postulieren die Möglichkeit einer Handlung, deren Gegenstand man a priori theoretisch mit völliger Gewißheit als möglich voraus erkannt hat. Jenes aber postuliert die Möglichkeit eines Gegenstandes (Gottes und der Unsterblichkeit der Seele) selbst aus apodiktischen praktischen Gesetzen, also nur zum Behuf einer praktischen Vernunft; da denn diese Gewißheit der postulierten Möglichkeit gar nicht theoretisch, mithin auch nicht apodiktisch, d. h. in Ansehung des Objekts erkannte Notwendigkeit, sondern in Ansehung des Subjekts, zur Befolgung ihrer objektiven, aber praktischen Gesetze notwendige Annehmung, mithin blos notwendige Hypothesis ist. Ich wußte für diese subjektive, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnotwendigkeit keinen besseren Ausdruck auszufinden.“ — [2]) Laßwitz, die Lehre Kants von der Identität des Raumes und der Zeit. Berlin 1883. S. 232—233. Daß es unmöglich ist irgend etwas aus der Welt zu schaffen, daß selbst die Materie nicht vergeht, sondern sich nur verwandelt, eine Metamorphose, die die Menschen oft fälschlich als ein Untergehen ansehen, gilt längst als ein Axiom der Naturwissenschaft. „Keine Kraft wird ganz vernichtet, sondern sie kann nur durch entgegenwirkende Kräfte geteilt, gehemmt, gebunden oder in ihrer Richtung und in ihren Eigenschaften verändert werden.“ Grove, Wechselwirkung der Kräfte S. 21. „Die Naturwissenschaft hält die Materie für ewig und unvergänglich, weil durch die Erfahrung noch niemals das Entstehen und Vergehen auch nur des kleinsten Teilchens der Materie nachgewiesen worden ist. Häckel, Allgemeine Schöpfungsgeschichte. S. 7. Die Schlußfolgerung a minori ad maius ist an sich klar. — [3]) Laßwitz a. a. O. S. 236.

unter ein von anderer Seite ausgehendes Gesetz, die sogenannte Heteronomie, ist der Sittlichkeit entgegengesetzt.[1]) So ist nicht nur diejenige Moral heteronom, welche die Regel der menschlichen Handlungen von dem Streben nach Glückseligkeit ableitet, sondern auch die, welche diese Regeln unmittelbar in den Willen Gottes setzt. „Denn wenn wir den Willen Gottes darum als gesetzgebend ansehen, weil wir erkannt haben, daß er mit dem Sittengesetz übereinstimmt, so ist nur scheinbar der Wille Gottes, in Wahrheit aber unsere Vernunft, welche vorher das Sittengesetz erkannt haben muß, die Gesetzgeberin, d. h. der Wille ist autonom. Wenn wir aber den Willen Gottes ohne vorhergehende Vergleichung mit dem Sittengesetze, nur darum, weil er der Wille Gottes ist, als gesetzgebend ansehen und die Übereinstimmung mit ihm zum Objekte unseres Willens machen, so kann dies nur in Rücksicht auf die Glückseligkeit geschehen, die wir von einem solchen Verhalten erwarten.“[2]) Was nun den Standpunkt des Christentums betrifft, so haben wir gesehen, wie es zwar Gott ist, der uns als Gesetzgeber sein „du sollst“ zuruft, wie aber die von der Knechtschaft der Sünde Erlösten das Gesetz zu erfüllen sich bemühen aus freier Liebe zu dem, der sie von der Sünde los gemacht, so daß nicht mehr Gott sondern sie selbst ihre eigenen Gesetzgeber sind.

Es fragt sich nun, wie es überhaupt mit der Fähigkeit des Menschen zum sittlichen Handeln bestellt ist. Nach Kant ist jeder Mensch an sich imstande sittlich zu handeln: „Dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten ist in jedes Gewalt zu aller Zeit.“ Ja, um so erhabener stellt sich ihm das Sittengesetz dar, je mehr Hang, Neigung, Natureinrichtung *wider* die Erfüllung desselben gerichtet sind,[3]) während nach dem N. T. der Mensch das Gute zu thun aus sich nicht vermag. Wie es ersterem trotz seiner Annahme des „radikalen Bösen“ hat entgehen können, daß seine Meinung nicht nur der des N. T. gegenüber nicht stichhaltig, sondern auch mit der täglichen Erfahrung ganz und gar nicht in Einklang zu bringen ist, wird nur dadurch verständlich, daß er weit gefehlt den Menschen zu nehmen wie er *ist*, ihn vielmehr dachte wie er sein sollte und könnte, während Jesus, der Herzenskündiger, sich nicht durch das äußerliche Gebahren des Menschen blenden und bestechen ließ, wohl wissend, wie völlig unmöglich es sei einen Sünder zu bessern dadurch, daß man ihm theoretische sittliche Grundsätze vorhält. Kant beurteilte die Menschen zu sehr nach sich, bei dem das Kennen der Pflicht und das Erfüllen derselben zusammenfiel.[4]) Für das Gros der Menschheit aber genügt eine solche Hinweisung auf die Pflicht so wenig, daß vielmehr eine völlige sittliche Erneuerung, die Wiedergeburt des Geistes, die unerläßliche Bedingung zum sittlichen Handeln ist. Denn der Mensch ist vor der Erlösung durch Jesum Christum von der Sünde geknechtet, also unfrei, er kann nicht handeln wie er will. So das N. T., wogegen nach der Auffassung Kants der Mensch zugleich frei und nicht frei ist.

Kant nimmt nämlich hinter jeder Erscheinung einen transscendentalen Gegenstand an und vindiciert diesem, den er das Intelligible jedes Gegenstandes nennt, die Freiheit, d. h. es ist ohne frühere Ursachen selbst Ursache und nicht erkennbar, so daß sein Dasein nur aus dem Dasein der Erscheinung erschlossen werden kann, während diese selbe Erscheinung durch den menschlichen Verstand erkannt wird, dem Naturzusammenhange eingeordnet und durch das natürliche Kausalgesetz mit Notwendigkeit bestimmt ist. So ist es auch mit dem Menschen. Sein leibliches wie geistiges Leben gehört der Sinnenwelt an und ist dem Naturmechanismus und dem in demselben waltenden Gesetze der Kausalität unterworfen, sofern sein leibliches Leben nach den Gesetzen alles lebendigen Daseins, das geistige in den psychischen Funktionen und ihrer Gesetzmäßigkeit verläuft. Der empirische Charakter des Menschen soll nach Kant völlig konstant und mit Notwendigkeit wirken, so daß bei genügender Kenntnis des Menschen und seiner Verhältnisse jede einzelne That mit voller Sicherheit vorausgesagt werden kann, da sie als Erscheinung Glied des Zusammenhanges, Wirkung anderer Ursachen und daher notwendig ist, daß also das ganze Leben nichts ist als eine, den Umständen nach freilich zufällige, dem inneren Wesen nach notwendige Entfaltung des empirischen Charakters.[1]) Aber schon hierin irrt Kant. Denn wenn wir auch einen Menschen genau kennen, nach der Erziehung, die er genossen, nach seinen Gewohnheiten, Neigungen u. s. w., so können wir doch im gegebenen Falle nicht mehr sagen als: „*voraussichtlich* wird er so handeln“, aber nicht: „er *muß* so und nicht anders handeln.“

Ist der Mensch nach Kant unfrei als Erscheinung der empirischen Welt, so ist er frei als einer höheren Weltordnung angehörend. Wodurch sich aber der Mensch von allen andern Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände afficiert wird, unterscheidet, das ist die Vernunft. Diese ist als nicht der Erfahrungswelt, sondern der intellektuellen angehörend, frei von aller Einwirkung der Gegenstände der Sinnenwelt; vermittelst der Vernunft gehört der Mensch der Verstandeswelt an. Gehörte er dieser allein an, so würden alle seine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß, dagegen alle unsittlich, dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen unterworfen sein, wäre er nur ein Glied der Sinnenwelt. Da nun die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt bildet, so muß erstere für den menschlichen Willen unmittelbar gesetzgebend sein und der Mensch sich der Vernunft unterworfen erkennen.[2])

Aber wie soll die Erscheinung notwendig sein, ist das Intelligible, das den Grund der Erscheinung ausmacht, frei? Hätte sich dieses anders entschieden, so wäre auch jene anders ausgefallen, ist das Intelligible frei, so muß auch die Erscheinung frei sein.[3]) Und dann, wie können wir Kant beistimmen, wenn er des Menschen Temperament, Erziehung, Gewohnheit u. s. w. für seine Entscheidung für völlig gleichgültig erklärt?[4]) Wie oft kommt es vielmehr vor, daß ein Mensch, auch wenn er seine geistige und Charaktereigentümlichkeit aufs genaueste kennt, so daß er weiß, welche Fehler er machen wird, dennoch gegen diesen inneren Zwang mit Erfolg anzukämpfen nicht imstande ist. „Der Geizhals, der bereits Millionen zusammengerafft hat, hört dennoch nicht auf bis zum letzten Atemzuge Schätze zu sammeln, auch wenn er weiß, daß sie weder ihm noch andern etwas nützen werden. Angeborne Leidenschaft besiegt alle Vorstellungen, hört auf keine Vernunftgründe und läßt jede Gefahr oder Rücksicht vergessen. Der Zornmütige begeht im Affekt Handlungen, deren er sich bei ruhiger Gemütsverfassung für vollkommen unfähig hält.“[5]) Selbst mächtige und den freien Willen beengende Natureinflüsse lassen sich nicht wegleugnen. „Wer wüßte nicht, welche mächtige Wirkung z. B. Witterungseinflüsse auf unsere jedesmalige geistige Stimmung und damit auf unsere Entschließungen ausüben, und wer hätte eine derartige Beobachtung noch nicht an sich selbst gemacht? Unsere Entschlüsse schwanken mit dem Barometer, und eine Menge Dinge, die wir aus freier Wahl gethan zu haben glauben, waren vielleicht nur Folge zufälliger oder vorübergehender Einwirkungen. Ebenso üben persönliche körperliche Zustände einen fast unwiderstehlichen Einfluß aus auf unsere geistigen Stimmungen und Entschließungen.“

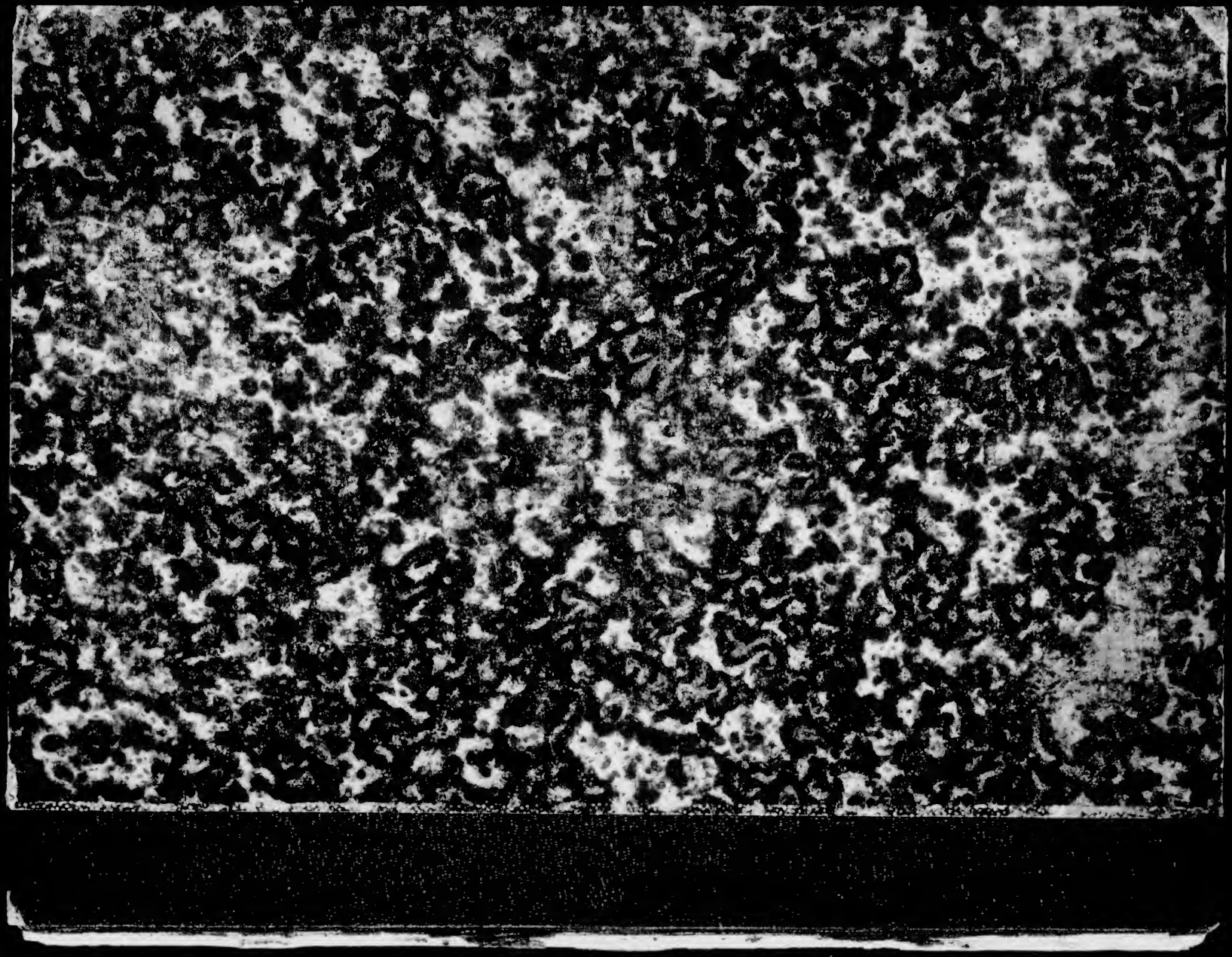
---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft. S. 145. — [2]) Kritik der praktischen Vernunft S. 155. — [3]) Bd. 8. S. 52. Vgl. Schillers bekanntes Epigramm:

Auf theoretischem Feld ist weiter nichts mehr zu finden;
Aber der praktische Satz gilt noch: du kannst, denn du sollst!

[4]) Vgl. Band 8. S. 214, wo er die Pflicht also anredet: „Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüt erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern blos ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im geheimen ihm entgegenwirken: welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachläßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen *allein selbst* geben können?“

[1]) Das Gesetz, nach welchem eine Erscheinung in der Sinnenwelt als Ursache wirkt, nennt Kant den empirischen Charakter; er ist das Beständige an einem Dinge, welches seiner Eigenart entspricht, während die Wirkungen desselben in der Erfahrung je nach den Umständen wechseln. — [2]) Just, die Fortbildung der Kantischen Ethik durch Herbart. Leipzig 1876. S. 18. — [3]) Pünjer, die Religionslehre Kants. Jena 1874. S. 17. — [4]) Kritik der praktischen Vernunft. S. 451. — [5]) Büchner, Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung. Leipzig 1883. S. 497.

Kants Unterscheidung also des intelligiblen und empirischen Charakters ist unannehmbar, da ein und dieselbe Handlung nicht in einer Hinsicht frei, in der andern notwendig sein kann. Diese beiden Zustände des Freiseins und Nichtfreiseins erkennt deshalb zwar auch das N. T. an, aber mit dem Zeitunterschiede, daß es die Existenz dieser im Menschen nicht wie Kant zu gleicher Zeit sondern nach einander annimmt. Aus dem Zustande der Sünde, der Knechtschaft, wird der Mensch in den der Freiheit versetzt, wenn er im Glauben Vergebung erlangt und von der Last der Sünde erlöst wird, erst dadurch wird die Sünde prinzipiell gebrochen. Daß aber dadurch in dem Erlösten die Sünde völlig erstorben und überwunden sei, ist so wenig der Fall, daß derselbe nun erst recht ernstlich den Kampf wider die Sünde aufnimmt, damit die Freiheit eine immer vollkommnere werde.

193KU IIB3
Bartsh
Die grundprinzipien der Kantschen ethik.